This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 6JWY W

Digitized by Google

ANDOVER-HARVARD THEOLOGICAL LIBRARY
MDCCCCX
CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

Digitized by Google

VERSAILLES
CERF ET FILS, IMPRIMEURS
59, RUE DUPLESSIS, 59

Digitized by Google

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE
DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME VINGTIÈME

PARIS
A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER
83 bis, RUE LAFAYETTE
1890

Digitized by Google

Digitized by Google

RECHERCHES BIBLIQUES

XIX

VÉRIFICATIONS DOCUMENTAIRES DE DEUX DONNÉES BIBLIQUES RELATIVES A SENNACHÉRIB.

Jusqu'à ces dernières années, la véracité des récits bibliques concernant les faits et gestes des rois assyriens qui ont envahi la Palestine n'avait été méconnue que par ceux qui ne pouvaient pas ou qui ne voulaient pas jeter un regard sur les documents assyriens contemporains qui se rapportent aux mêmes événements. Ces prétendus historiens, pour lesquels leur sentiment personnel constitue le seul critère décisif de la valeur à attribuer aux narrations des anciens auteurs, ressemblent en tous points à des ouvriers qui, se fiant à leur habileté manuelle, négligent, de propos délibéré, de se servir des outils nécessaires à leur métier. Ils manquent leur but et ne révèlent que leur suffisance. Le cas est différent quand il s'agit d'écrivains qui combattent l'historicité des récits bibliques par des arguments tirés de sources assyriologiques. De pareils arguments ne se réfutent plus par un simple haussement d'épaules ; ils réclament, au contraire, l'attention la plus sérieuse et doivent être examinés avec une parfaite impartialité. Quelque profond que puisse être notre respect pour les auteurs anciens et notamment pour les auteurs bibliques, les faits qu'ils relatent sans arrière-pensée symbolique ou morale ne peuvent être que vrais ou faux, il n'y a pas d'état intermédiaire. Dans le dernier cas même, la sincérité des auteurs n'est nullement en cause, tout se réduit à la question de savoir si leur source de renseignement méritait ou non la confiance qu'ils avaient mise en elle. L'esprit humain ne serait pas ce qu'il est, s'il ne cédait jamais à cette sorte de surprise momentanée, et les historiens mo-

ANDOVER THEOL. SEM. MAY 15 1890

Digitized by Google

dernes, eux-mêmes, sans excepter ceux qui ne s'agenouillent devant aucune divinité, n'ont que trop souvent adoré la déesse Erreur. Donc, chaque fois qu'une inexactitude historique nous est signalée dans la Bible, il est de notre devoir de rechercher si elle est fondée, et d'en accepter le résultat dans le cas affirmatif. C'est pour accomplir ce devoir, qui consiste à mettre la vérité au-dessus des préférences personnelles et des considérations de sentiment, que j'ai étudié avec soin les doutes soulevés tout récemment par un jeune assyriologue allemand, M. Hugo Winckler, au sujet de deux données bibliques relatives à Sennachérib. Le verbe quelque peu hautain et l'attitude triomphante de l'auteur ne m'ont pas empêché de consacrer à ses arguments une étude sérieuse, et, malgré ma meilleure volonté, le résultat auquel je suis arrivé, par rapport à l'une et à l'autre des questions qu'il a agitées, est absolument le contre-pied du sien. Non seulement son argumentation manque de solidité, mais ses informations épigraphiques et littéraires se sont trouvées disproportionnées à l'importance du sujet. Je prends la liberté de fournir dans les lignes suivantes la preuve de ce que je viens d'avancer.

Mais, avant d'aller plus loin, il convient d'indiquer sommairement les points en litige, qui mettent en jeu l'exactitude du narrateur biblique de l'histoire concernant Sennachérib, II Rois XVII, 13-XIX, 37. Le premier se rapporte à l'existence du haut fonctionnaire assyrien mentionné sous le titre de *rab-saris*, « chef des eunuques », dans XVIII, 17. Le second est relatif au fils de Sennachérib nommé *Sareçer*, que l'historien hébreu déclare avoir été complice de son frère Adramelec dans l'assassinat dont le roi assyrien fut victime pendant qu'il faisait ses dévotions dans le temple du dieu *Nesouk* [1], communément appelé Nesroch, XIX, 37. Comme ce dernier événement a déjà été l'objet de plusieurs commentaires, je lui donne le pas dans la présente recherche.

I

Le verset, II Rois, XIX, 37, qui relate la mort violente de Sennachérib est ainsi conçu : « Pendant qu'il (Sennachérib) faisait ses adorations dans le temple de Nesroch, son dieu, Adramelec et Sareçer [ses fils] le tuèrent avec l'épée ; quant à eux, ils s'enfuirent dans le pays d'Ararat. Son fils Esarhaddon régna après lui. » Dans ce passage, le mot בָּנָיו, « ses fils », était effacé dans le texte massorétique, mais les massorètes eux-mêmes l'ont res-

[1] En assyrien *Nusku*, héb. נסיך, « oint, prince ».

Digitized by Google

titué à l'aide du passage identique d'Isaïe, XXXVII, 38, où il se trouve en toutes lettres. Il s'est aussi trouvé dans le texte que l'auteur du livre des Chroniques avait sous les yeux, car il résume ainsi que suit cet événement : « Il (Sennachérib) entra dans le temple de son dieu, et là, quelques-uns de ceux qui étaient issus de ses intestins (= quelques-uns de ses propres enfants) le firent tomber par l'épée (= le tuèrent). » Les Septante ont également lu dans leur original le mot en question, qu'ils ont rendu par οἱ υἱοὶ αὐτοῦ. L'annonce portant que Sareçer était le frère d'Adramelec et son complice dans son acte parricide a donc figuré dans le texte primitif, mais il s'agit de savoir si c'est un fait réel. Jusqu'à présent, il n'est venu à l'idée de personne de le révoquer en doute. M. Winckler n'est pas de cet avis. Il n'hésite pas à affirmer hardiment que Sennachérib tomba sous les coups d'un seul assassin. La chose, d'un très mince intérêt en soi, prend une certaine importance quand on l'envisage au point de vue de la critique des sources bibliques; car, si la donnée du livre des Rois était inexacte, il en résulterait que l'auteur a puisé ses renseignements dans un document rédigé longtemps après l'événement relaté par lui et d'une autorité peu digne de foi. Examinons maintenant la preuve que M. Winckler fournit à l'appui de son affirmation. Elle se borne à un passage de la Chronique babylonienne, qui raconte ainsi qu'il suit la mort de Sennachérib et l'avènement d'Essarhaddon :

34 (*Arah*) *Tebitu ûmu* XX *kan Sin-ahî-irba shar Ashshur* 35 *aplushu ina sihi iduku*[*shu* XXXIII] *shanâti Sin-ahî-irba sharrût Ashshur epush ûmu* XX *kan sha* (*arah*) *Tebit adi* 27 *ûmu II kan sha* (*arah*) *Adar sihi ina Ashshur sadir* 38 (*arah*) *Simanu ûmu* XVIII *kan Ashshur-ah-iddina aplushu ina Ashshur ina kussî ittashab.*

« Le 20 Tébet, Sennachérib fut tué par son fils dans une révolte. Sennachérib régna 23 ans en Assyrie. Depuis le 20 Tébet jusqu'au 2 Adar, la révolte dura en Assyrie. Le 18 Siwân, son fils Assurahiddin occupa le trône en Assyrie ».

En prenant au pied de la lettre l'expression « par son fils » au singulier, M. Winckler y trouve une contradiction avec le récit biblique, qui parle de deux parricides ; mais, s'il en est ainsi, il faut aller plus loin et affirmer que le narrateur hébreu a aussi inventé de toutes pièces les noms des parricides, Adramelec et Sareçer, que le chroniqueur babylonien ne mentionne pas. M. Winckler limite cependant sa négation à Sareçer seul, et n'ose pas nier l'authenticité du nom Adramelec, parce qu'il est

Digitized by Google

garanti par d'autres témoignages, dont celui de Bérose. Sur ce point de détail, le chroniqueur babylonien se montre donc à nous moins bien renseigné que la Bible et Bérose ; comment pourrions-nous lui attribuer une autorité absolue en ce qui concerne le nom de l'autre prince, que ni l'écrivain biblique, ni sa source primitive n'avaient aucun intérêt à inventer ou à détacher d'un épisode différent où il aurait eu sa place? En bonne critique, la donnée biblique, formelle et précise, se trouve dans une situation beaucoup plus avantageuse que le silence de la chronique babylonienne, dont M. Winckler veut à tout prix faire une contradiction. Mais la vérité est que la contradiction n'existe que dans l'imagination du commentateur : le chroniqueur babylonien, même en admettant qu'il ait connu tous les détails de la révolte, était bien libre de suivre la version populaire, qui faisait d'Adramelec le seul coupable, comme de passer sous silence le nom du meurtrier, pendant que la source biblique suit la version qui admet la complicité de Sareçer. Il ne faut pas oublier que le drame se passa dans l'intérieur du sanctuaire et que le peuple n'en eut d'abord qu'une connaissance très imparfaite. En tout cas, la donnée biblique porte le cachet de l'authenticité, et il n'y a aucune raison pour en affaiblir la valeur à l'aide d'arguments creux et sans consistance. On sait que la donnée de l'auteur hébreu relativement à la fuite des révoltés dans une contrée arménienne est confirmée à la fois par un passage d'Abydène et par le récit d'Essarhaddon lui-même ; c'est une raison de plus d'admettre en toute confiance ses renseignements en ce qui concerne le rôle joué par Sareçer dans le drame odieux qui mit fin au règne de Sennachérib.

Il y a plus, dans sa hâte de signaler une inexactitude historique dans le livre des Rois, M. Winckler a également fait bon marché du témoignage d'Abydène, qui mentionne entre Sennachérib et Essarhaddon le règne d'un prince nommé *Nergilus*. Il est évident, et tout le monde l'a vu, qu'il ne s'agit pas d'un usurpateur étranger, mais d'un autre fils de Sennachérib. M. Schrader, après Hitzig, a aussi vu que le nom complet du prince était Nergal-sareçer (= *Nergal-shar-uçur*, « Nergal protège le roi ») et qu'Abydène en a conservé le premier élément (*Nergilus* = *Nergal*), et la Bible le second (*Sareçer*)[1]. Un accord de cette nature intime vaut même infiniment plus qu'une identité absolue de forme onomastique, parce qu'il prouve l'origine indépendante des témoignages. Bérose, il est vrai, tel que le rapporte Polyhistor, dit simplement (page 27) : *Et structis ei* (*Sennacheribo*) *insidiis a filio suo Ardumuzano*

[1] *Die Keilschriften und das alte Testament*, p. 330.

Digitized by Google

(corriger : *Adramalaco*) *e vita excessisse*, mais le passage est sans doute fortement abrégé et passe délibérément sous silence le règne éphémère de Nergilus. Le passage complet a encore été sous les yeux de Josèphe, parce que, en le mentionnant, il n'y fait remarquer aucune différence avec le récit biblique. En tout état de cause, l'existence d'un prince du nom de Nergal-sareçer au moment de la mort de Sennachérib est attestée par Abydène dans le passage suivant, que je cite d'après la restitution généralement acceptée de M. A. von Gutschmid :

... *qui* (*Sennacheribus*) *a filio Adramelo est interemptus* (*interimebatur*). *Deinceps autem post eum Nergilus regnavit : at hunc ejusdem frater Axerdis ex eodem* (*uno*) *patre, non autem ex eadem matre occidit* (*occidebat*) *; et exercitum prosequutus in Byzantinorum urbem injecit* (*injeciebat*).

Axerdis, c'est-à-dire Essarhaddon, ayant été le fils de Sennachérib et le frère (unilatéral) de Nergilus, celui-ci, qui gouverna l'Assyrie immédiatement après, avec le consentement du meurtrier, ne peut être que le frère de ce dernier. Mais alors tout nous fait croire, ainsi que le dit l'auteur biblique, qu'il a été complice d'Adramelec, à moins toutefois que M. Winckler ne nous apporte des preuves sérieuses en faveur de son innocence.

Enfin, en ce qui concerne le sort des meurtriers, le texte d'Abydène dit expressément que Nergilus a été tué par Essarhaddon. L'auteur biblique annonce au contraire qu'ils se sont sauvés tous deux en Arménie. Le début, malheureusement brisé, du prisme d'Essarhaddon semble confirmer la dernière version :

... *1 usharrit'ma ushaçriha... 2 labbish annadirma iççarih kabatti 3 ashshu epish sharruti bit abiya nipir shangutiya 4 ana* (*ilu*) *Ashshur* (*ilu*) *Sin* (*ilu*) *Shamash* (*ilu*) *Bel* (*ilu*) *Nabû u* (*ilu*) *Nergal 5* (*ilu*) *Ishtar sha Ninua* (*-ki*) (*ilu*) *Ishtar sha Arbailu* (*-ki*) *6 qâti ashshima imguru kibiti 7 ina annishunu kinim sher takiltu 8 ishtanapparunimma alik la kalata 9 îdâka nittallakma ninâra girrîka 10 ishten ûme II ume ul ukki pân ummanatiya ul adgul 11 arkaa ul amur piqilti sisi çimitti nîri 12 nash unût tahaziya ul aqatçur 13 çidît girriya ul ashpuk 14 shalgu kuççu arah Shabathu dannat kuççi ul adur 15 kima iççuri sirrinni mupparshi 16 ana sahap zairiya aptâ idâa 17 harran Ninua* (*-ki*) *pashqîsh urruhish ardima 18 ellamua ina irçitim Hanirabbat gimir quradishunu 19 çirûti pân girriya çabtuma ushallu kakkishun 20 puluhti ilâni rabûti beliya ishupshunutima 21 tib tahâziya danni imuruma emû mahhutish 22* (*ilu*) *Ishtar belit qabli tahâzi ra'imat shangutiya 23 idâa tazizma qashtasunu tashbir 24 tahazashunu raksu tapthurma 25 ina puhrishunu iqbû umma annû shar-ani 26 ina kibitisha çirti idâa ittanas-haru iqbû* [*atta shar-ani* ?].

Digitized by Google

« ... J'ai déchiré [? mes vêtements ?], j'ai rugi comme un lion, et mon intérieur a été bouleversé. Pour exercer la royauté de la maison de mon père et revêtir le gouvernement auquel j'avais droit, j'ai imploré (mot à mot : j'ai élevé mes mains) Assur, Sin, Shamash, Bel, Nabou, Nergal, Ishtar de Ninive, Ishtar d'Arbaïl. Les dieux ont exaucé ma prière. Dans leur grâce infinie, ils m'ont envoyé une annonce encourageante : « Pars sans retard, nous marcherons à côté de toi, et nous soumettrons tes ennemis. » Je n'ai différé ni d'un jour, ni de deux jours ; je n'ai pas eu confiance dans mon armée, je n'ai pas regardé derrière moi ; je n'ai pas distribué le nécessaire des chevaux attelés au joug qui portaient les engins de guerre ; je n'ai pas amassé les provisions de mes troupes ; je n'ai pas redouté la neige et les averses du mois de Shabath, qui est la saison la plus pluvieuse, et, semblable au faucon (?) qui s'élance, j'ai étendu mes bras pour abattre mes adversaires. J'ai pris la route de Ninive, en faisant des marches forcées et rapides. Dans le pays de Hanirabbat, les ennemis, voulant s'opposer à ma marche, avaient placé devant mes troupes tous leurs guerriers innombrables et allaient engager la bataille (mot à mot : tirèrent leurs armes), mais la terreur des grands dieux, mes seigneurs, les a abattus. En voyant mon implacable bravoure, ils ont été saisis d'une grande peur. Ishtar, la dame des combats et des batailles, qui aime mon gouvernement, se tenait à côté de moi, brisait leurs arcs et défaisait leurs rangs serrés. Ils dirent alors tous ensemble : « Celui-ci est notre roi. » Par l'ordre sublime de la déesse, ils passèrent de mon côté en disant : « [Tu es notre roi ?]. »

On voit par ce récit qu'au moment de l'assassinat de Sennachérib, Essarhaddon se trouvait en Asie-Mineure, dans la région de l'Amanus, et devait, pour se rendre à Ninive, passer par le pays de Hanirabbat sur le Haut-Euphrate. Là, les révoltés lui livrèrent bataille, mais leurs soldats, ayant pris peur, les abandonnèrent après le premier choc et passèrent du côté d'Essarhaddon. Et comme celui-ci ne déclare pas avoir tué les meurtriers, il fait présumer qu'ils se sont sauvés dans la région voisine de l'Arménie où ils étaient en sûreté. Cette contrée, que les armes assyriennes n'ont jamais réussi à soumettre d'une manière efficace, est précisément le pays nommé *Ararat* dans la Bible, *Urartu* dans les inscriptions cunéiformes, et *urbs Byzantinorum* dans Abydène (Gutschmid) [1].

II

La seconde contestation de M. Winckler, ainsi que je l'ai dit plus haut, se rapporte à l'existence du fonctionnaire assyrien que

[1] Voir Schrader, *Keilschriften und Geschichtforschung*, p. 531.

Digitized by Google

le livre des Rois désigne sous le titre de *Rab-sarîs*, « chef des eunuques ». Voici le passage en question :

« Le roi d'Assyrie envoya de Lakis vers le roi Ezéchias, à Jérusalem, Tartan, Rab-sarîs et Rab-shaqê avec une grande armée, etc. »

Le passage parallèle d'Isaïe, XXXVI, 1, mentionne Rab-shaqê seul et omet les deux autres fonctionnaires.

M. Winckler part de l'omission de *Rab-sarîs* dans ce dernier passage pour déclarer que ce vocable est dû à une fausse étymologie et qu'un tel officier n'a jamais existé à la cour de Ninive.

Voici comment il s'exprime :

« Il est certain que « Tartan » est le *Turtanu* si bien connu des inscriptions assyriennes, et le Rab-shaqê correspond au *Rab-sag* assyrien. Cela est avéré depuis longtemps. Par contre, on n'a jamais réussi jusqu'à présent à trouver le rab-sarîs dans les inscriptions. Que nous avons affaire ici à une fausse étymologie des Hébreux, que, par suite, le porteur de ce titre n'a nullement été « chef des eunuques », cela est déjà rendu vraisemblable par l'altération contournée qui a fait de *Rab-sag* un « chef-échanson », mais il faut en chercher l'explication dans une voie différente de celle qu'on a suivie jusqu'ici. Ce mot en entier est dû uniquement à la sapience d'un érudit connaissant l'assyrien, qui a traduit ou s'est fait traduire l'appellatif sumérien *rab-sag* en langue assyrienne et a introduit cette érudition à titre de glose dans le texte. Si l'on veut s'informer de la signification de *rab-sag* auprès d'un Assyrien, celui-ci le traduira dans sa langue par *rab sha rish* (seigneur de la tête), ce qui se rend exactement en hébreu רב־ סריס, et la façon dont ce mot a été produit explique très simplement pourquoi il manque dans le passage parallèle d'Isaïe [1]. »

Si l'on débrouille l'écheveau phraséologique dans lequel l'auteur a enchevêtré sa prétendue critique, on met à nu les affirmations suivantes :

1° L'existence de *rab-sarîs*, vocable et personne, est suspecte par suite du silence du passage parallèle.

2° Le *rab-sarîs* ne se trouve pas dans les inscriptions, donc il n'a pas existé.

3° Les Hébreux, grâce à une fausse étymologie, ayant pris le mot *rab-shaqê* au sens de « chef-échanson », ont cédé à la même erreur en interprétant *rab-sarîs* par « chef des eunuques ».

4° Le mot *rab-sag* est un appellatif sumérien.

[1] *Untersuchungen zur altorientalischen Geschichte*, p. 138, V.

Digitized by Google

5° Ce mot, traduit en assyrien, donne *rab sha rish*, d'où, par erreur, la forme hébraïque *rab-sarîs*.

Est-il besoin de dire que la fragilité de ces affirmations n'a d'égale que l'audace avec laquelle elles sont formulées ? Il m'est facile de le démontrer.

D'abord, en ce qui concerne le point de départ, savoir la non mention de rab-sarîs dans Isaïe, XXXVI, 1. M. Winckler est, à ma connaissance, seul à s'en étonner. Il faut ne pas avoir lu ce chapitre pour ne pas voir que c'est une copie parfois abrégée de II Rois, XVIII, 13-XIX, 37. Il y manque, par exemple, le récit relatif au payement du lourd impôt par Ezéchias (v. 14-16), et cependant le payement et la somme même du tribut imposé sont confirmés par les textes de Sennachérib lui-même. L'omission de *rab-sarîs* dans Isaïe n'a donc rien qui puisse étonner, et cela d'autant moins que le *tartan* n'y est pas mentionné non plus; celui-ci est-il pour cela moins authentique ? L'inexpérience du singulier critique en fait de lectures bibliques est vraiment incroyable.

Mais que faut-il penser de l'affirmation même qui efface d'un trait de plume la fonction de *rab-sarîs* comme n'ayant existé que dans l'imagination de l'écrivain du livre des Rois ? Je renonce à la qualifier. Le critique semble ignorer qu'à la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, le *rab-sarîs* se trouva au milieu d'autres hauts fonctionnaires babyloniens dans la suite du vainqueur, Jérémie, XXXIX, 3. Au verset 13 du même chapitre, on lit même le nom propre du *rab-sarîs*, נְבוּשַׁזְבָּן רַב סָרִיס, ce qui répond exactement à la forme assyrienne *Nabushezibanni*, « Nébo sauve-moi ». Le chef des eunuques ayant revêtu une fonction militaire chez les Babyloniens, tout fait présumer qu'il n'en fut pas autrement chez les Assyriens. L'argument tiré de ce que l'on n'a pas encore constaté le mot *rab-sarîs* dans les inscriptions n'a aucune valeur en face de ce témoignage désintéressé. Du reste, ce manque de constatation se réduit simplement à notre impuissance à reconnaître la prononciation réelle de plusieurs idéogrammes qui forment la désignation de divers fonctionnaires ; il est donc très vraisemblable que l'idéogramme rendant le mot *rab-sarîs* soit déjà connu depuis longtemps.

Nous pouvons aller plus loin dans notre démonstration. Par une bonne chance vraiment rare dans des cas pareils, nous sommes en mesure de prouver, à l'aide d'un document rédigé à Ninive même et précisément durant le règne de Sennachérib, non seulement l'existence de la fonction de *rab-sarîs* à la cour de ce

Digitized by Google

roi, mais le nom propre de ce fonctionnaire, qui est très probablement le personnage mentionné dans la Bible.

Ce document auquel je fais allusion est une brique conique conservée dans le British Museum et contenant une inscription bilingue en assyrien et en araméen, publiée tout récemment, sous le numéro 38, dans le premier fascicule araméen du *Corpus inscriptionum semiticarum*.

La version araméenne seule nous intéresse ; elle est ainsi conçue :

שערן. [חמש]. זי
בר׳ מלכא. על
חמתת. מן. חדוה
5 ב 7 ו
חצדן 5
לאם. רבסרס
נבסרצר

« [Cinq mesures] d'orge livrées par le fils du roi à Hamathuth de Haddua, 5 à 7 et moissonneurs 5. Archontat du chef des eunuques (*rab-saris*) Nabusaruçur. »

Ce témoignage formel date de 682, qui est la dernière année du règne de Sennachérib. Nous savons par la liste des éponymes assyriens que Nabusaruçur était archonte alors, mais le document araméen nous apprend, de plus, que ce personnage revêtait, en outre, la haute fonction de *rab-saris*. La preuve est péremptoire, et l'exactitude de la donnée biblique en ressort avec évidence.

Je terminerai par quelques observations à propos des autres affirmations du prétendu critique, affirmations qui, bien qu'ayant perdu toute valeur par suite de l'écroulement de leur base, peuvent néanmoins nous donner une idée de la légèreté avec laquelle leur auteur a combiné l'explication de la création du mot *rab-saris* par l'écrivain hébreu.

Il est absolument inexact que les Hébreux de l'époque biblique aient jamais pu comprendre sous la forme רַבְשָׁקֵה un chef des échansons ; le *qal* de שׁקה n'est pas usité en hébreu et, de plus, suivant l'analogie de מָנָה, קָנָה, קָשָׁה, רָפָה, le vocable שָׁקֵה n'aurait pu désigner pour eux qu'un objet buvable, non ceux qui donnent à boire ; il faut pour cela מַשְׁקִים. Mais, en réalité, les anciens ont pris רַבְשָׁקֵה comme un mot indivisible. Les Massorètes sont d'accord là-dessus avec les Septante et Josèphe, qui orthographient

Digitized by Google

constamment Ραψακής, *Rabsaces*, comme ils écrivent aussi en un mot Ραψαρίς, et ils n'ont pas cherché à le traduire. Par contre, la Massore sépare רַב־סָרִיס en deux mots, parce qu'elle y a vu, avec raison, le chef des eunuques. La fausse interprétation de רַבְשָׁקֵה par « chef des échansons » est due aux étymologistes relativement modernes et dépourvus du vrai sentiment de l'hébreu. D'autre part, la forme רַבְשָׁקֵה rend littéralement l'assyrien *rab-shaqê*, « grand ou supérieur des chefs ». La chuintante assyrienne est rendue dans la Bible tantôt par un ס, tantôt par un ש. On a ainsi שַׁלְמַנְאֲסָר, שַׁרְאֶצֶר, סַרְגוֹן, אַסַרְחַדּוֹן, סַמְגַר־נְבוּ en face des formes littéraires assyriennes *Shulman-ashar(id)*, *Shar-uçur*, *Shar-ukin*, *Ashshur-ah'-iddin*, *Shumgir-Nabû*. Les transcriptions araméennes de l'époque montrent la même fluctuation. Comparez : אשרחב, נבושלם, נבסרצר, etc., pour *Ashshur-tabbu*, *Nabu-shallim*, *Nabu-shar-uçur*. Tout cela indique une hésitation dans la prononciation de la chuintante chez les Assyro-Babyloniens eux-mêmes. C'est une preuve de plus en faveur de l'antiquité de la tradition hébraïque : des auteurs postérieurs auraient mis l'uniformité dans leurs transcriptions.

Enfin, les affirmations nos 4 et 5 suivant lesquelles la traduction assyrienne *rab-sha-rish* du titre sumérien *rab-sag* aurait produit en hébreu *rab-sarîs*, sont on ne peut plus chimériques, car il y a autant d'erreurs que des mots. D'une part, le synonyme de *rab-sag* est non *rab sha rish*, mais simplement *rab rish* à l'état construit, sans le relatif *sha*, qui n'a ici aucune raison d'être. D'autre part, tout sémitisant sait que רב est un mot commun à toutes les langues sémitiques, par conséquent, la forme *rab-sag* serait une composition hybride mi-sémitique et mi-sumérienne. Mais la vérité est que la racine *shaqû*, « haut, élevé », source de l'idéogramme *sag* et formant le second élément de רַבְשָׁקֵה, est d'origine purement assyrienne. Les inscriptions cunéiformes en fournissent les emplois les plus divers : permansif *shagata*, passé *ishqû*, 2e voie : *ushaqqi* (*usheqi*), shaphel : *shu-shqû*, etc. En dernier lieu, enfin, tout commençant en assyriologie sait que l'idéogramme de רַבְשָׁקֵה se compose des signes *gal-sag*, et non de *rab-sag*. Après tant d'erreurs sur des points élémentaires, nous n'avons plus qu'à tirer l'échelle.

J. Halévy.

Digitized by Google

UN MOT SUR LA DOGMATIQUE

DU CHRISTIANISME PRIMITIF

Il est impossible de bien comprendre le caractère et l'origine du christianisme primitif si on n'en recherche pas la source dans les mœurs presque maniaques et dans le mysticisme des Esséniens. Les traits que nous présente le christianisme dans les deux Evangiles relativement les plus anciens, celui de Mathieu et celui de Marc, ressemblent si évidemment aux traits particuliers des Esséniens, comme Josèphe les a décrits, qu'il est surprenant qu'il y ait si peu de savants qui ramènent l'origine du christianisme à l'essénisme. L'horreur du serment, même d'un serment vrai et légitime, l'éloignement pour le mariage, le mépris de la propriété privée, du mammon, la retraite dans un ordre fermé, dont les membres vivent en communauté de biens, sont des traits qui caractérisent d'autant mieux les deux sectes, qu'elles se distinguaient par là du judaïsme légal de cette époque, qui, dans des cas déterminés, prescrit le serment, qui a des dispositions légales pour protéger la propriété privée, qui préconise le mariage, afin que les hommes puissent « croître et se multiplier ».

Mais il semble que le dogme fondamental du christianisme, celui de la filiation divine de Jésus, vient également des exagérations mystiques des Esséniens, car, au fond, cette conception signifie que le Christ est d'essence divine et dépasse de beaucoup les dénominations de « fils de David » ou de « fils de l'homme », qui sont employées le plus souvent pour le désigner dans les deux Evangiles ci-dessus nommés. Le grand-prêtre Caïphe est tout à fait dans la question lorsque, dans l'interrogatoire de Jésus, tel qu'il est raconté par les Évangiles, il adresse à Jésus cette question : « Es-tu le Christ, fils de Dieu ? » Là était véritablement le point sensible de la situation, et c'est pourquoi les membres du tribunal, après avoir entendu l'aveu de Jésus, déchirèrent leurs vête-

Digitized by Google

ments. S'il s'était donné simplement comme le Messie, fils de David, il n'y aurait pas eu de raison de le citer devant le tribunal. Mais la qualité de fils de Dieu était tellement en opposition avec la conception de Dieu d'après le judaïsme, qui n'admet pas qu'il puisse y avoir une ombre de ressemblance entre Dieu et l'homme, que les juges, pour rester fidèles à la loi, furent obligés de blâmer qu'il prît ces dénominations au moins équivoques. Il est donc surprenant au plus haut point qu'une telle sublimation d'un homme jusqu'à la participation avec la Divinité, que ce soit *homousia* ou *homoiousia*, ait pu se former dans le judaïsme même.

C'est chez les Esséniens, si je ne me trompe, qu'il faut chercher l'origine de cette idée. Josèphe raconte qu'ils professaient pour le législateur Moïse une vénération si extraordinaire, qu'elle ressemblait à la vénération qu'on a pour Dieu, et qu'ils punissaient celui qui blasphémait le nom de Moïse comme un blasphémateur de la Divinité [1]. Cela montre bien, il semble, que les Esséniens ont élevé Moïse par-delà la sphère de l'humanité et l'ont rapproché si près de la Divinité, qu'ils le révéraient presque à l'égal de Dieu. Il y a déjà là une sublimation de l'homme. Il est vrai que l'Écriture sainte en avait fourni le prétexte, en plaçant Moïse au-dessus de tous les prophètes, en disant qu'il a vu la Divinité face à face, et qu'il était à ce point au-dessus de la nature humaine ordinaire, qu'il a pu passer quarante jours sans manger et boire. Cette exception à la nature humaine, peu choquante pour des esprits naïfs, dut être expliquée lorsqu'on commença à réfléchir. Comment un homme pouvait-il parvenir au point de s'entretenir avec la Divinité face à face? Cela ne pouvait se comprendre chez Moïse que si ce grand prophète, l'intermédiaire de la Révélation, participait lui-même, en quelque sorte, de la nature divine [2]. C'est la même réflexion que firent les Esséniens et qui prouve que leur mysticisme était un fruit de la logique : le législateur Moïse, l'organe de la Révélation, méritait la plus grande vénération après la Divinité, puisqu'il était d'une nature semblable à celle de la Divinité ou des anges. Les Pharisiens, et encore moins les Sadducéens, n'admettaient pas cette sublimation de Moïse.

[1] Josèphe, *B. J.*, II, 8, 9 : Σέβας δὲ μέγιστον παρ' αὐτοῖς μετὰ τὸν θεὸν, τὸ ὄνομα τοῦ νομοθέτου. Καὶ ἂν βλασφημήσῃ τις εἰς τοῦτον, κολάζεσθαι θανάτῳ.

[2] Maïmonide, penseur à la logique serrée, arriva aussi, en cherchant à expliquer le caractère de Moïse, à le placer au-dessus de la nature humaine et à lui conférer presque la nature divine, ou, du moins, la nature des anges. Dans le commentaire sur le Traité de Sanhédrin, chapitre חלק, il fait observer : משה רבינו.... הגיע התעלותו מן האנושית עד המעלה המלאכותית ונכלל במעלת המלאכים.

Digitized by Google

Or, voici que, pendant la durée du second temple, se produisit l'attente d'un Messie, annoncé déjà par les prophètes postérieurs à l'exil. Le prophète Malachie avait prédit que le « jour redoutable » serait précédé de l'apparition du prophète Elie. Plus la situation en Judée devint intolérable par l'oppression et la surveillance soupçonneuse des Romains, plus vive devint l'attente du Messie, qui délivrerait Israël de toutes ses tribulations. Comment sera faite la personnalité de ce Messie attendue? L'imagination le représenta d'après un patron connu : il sera au moins semblable à Moïse ; Moïse n'avait-il pas annoncé lui-même que Dieu enverrait un prophète semblable à lui ? (Deut., 18, 18.) Or, lorsque Jésus parut, se fit passer dans son milieu pour le Messie et trouva des adhérents, ceux-ci, avec leurs idées juives, ne virent là que la confirmation de ce que Moïse avait déjà révélé. C'est pourquoi, dans les actes des Apôtres, Pierre et Etienne se réfèrent à ce verset (Actes 3, 22 ; 7, 37), et l'Évangile de Jean rapporte cette parole adressée à Nathanael : « Nous avons trouvé en Jésus de Nazareth celui dont Moïse a parlé » (Jean, 1, 46). Jusque-là la croyance au Messie n'avait pas dépassé les limites des idées juives. Le Messie qui apparaît est semblable au prophète Moïse, et, par suite, plus grand et plus important que les autres prophètes, mais il est toujours encore dans la sphère de l'humanité. Il n'y avait qu'un seul signe qui manquait pour authentiquer la messianité de Jésus, c'était la venue de son précurseur Elie ; mais on se tirait de cette difficulté, en attribuant à Jean-Baptiste, qui avait été, lui aussi, un zélateur, le rôle d'Elie.

Ce sont les excès de l'interprétation biblique, dont on ignore si elle est née à Alexandrie ou à Jérusalem, et qui voulait tout expliquer, *per fas et nefas*, qui ont fourni le prétexte de cette erreur dogmatique. Les images poétiques de l'Ecriture sainte, surtout dans Isaïe et les Psaumes, que les contemporains comprenaient fort bien, étaient pour les générations suivantes des énigmes insolubles. On lisait et interprétait toute l'Ecriture sainte, et comme les images et les allusions qui s'y trouvent n'étaient pas comprises, on les interprétait faussement. Le verset du Ps. II : « Dieu me dit : Tu es mon fils » fut ainsi rapporté par l'interprétation biblique (agadique) au Messie attendu [1]. On alla plus loin avec ce procédé naïf d'interprétation à outrance. Parce qu'ils avaient mal compris le chapitre d'Isaïe sur le serviteur de Dieu (52-53), en le rapportant également au Messie, les Agadistes sublimèrent à un très haut degré la personne du Messie. Le verset : « Vois, mon

[1] Cf. *Soucca*, 52, et Midrasch sur Psaumes, 2.

Digitized by Google

serviteur sera élevé, majestueux et auguste », fut interprété comme ceci par la Agada : « Le Messie sera plus grand qu'Abraham, plus élevé que Moïse et plus haut que les anges [1]. » Ce n'est pas peu dire : car si le Messie a une nature qui dépasse en élévation Moïse, et les anges en intelligence, il faut qu'il soit au moins semblable à l'essence divine, *homoiousia*. C'est le résultat d'une gradation nécessaire d'Abraham à Moïse, de Moïse aux anges, et les dépassant. Quand on eut, en outre, appliqué au Messie le verset : « Tu es mon fils, » les fondements de la dogmatique chrétienne se trouvèrent achevés. Sans doute, les interprètes agadistes de l'Écriture sainte auraient rejeté dans un cas concret cette conséquence qui approchait du blasphème. Le Sanhédrin a précisément condamné Jésus, parce qu'il s'était appliqué cette sublimation jusqu'à se déclarer fils de Dieu, ce qui, pour le tribunal, était un blasphème.

Le fait que les premiers chrétiens ont adopté cette élévation du Messie au-dessus de Moïse et des anges, est prouvé par la parabole ou légende de la scène de la Transfiguration (Mathieu, 17, et passages parallèles). Jésus conduit les trois principaux apôtres, Pierre, Jacques et Jean, sur une montagne, et les isole de leurs compagnons, parce qu'il suppose qu'ils ont plus de facilité à s'assimiler les idées mystiques. Il veut leur faire voir quelque chose d'extraordinaire, et ils aperçoivent dans une extase Moïse et Elie. Pierre fait cette remarque qu'il faudrait élever trois tentes, une pour Moïse, une pour Elie, une pour Jésus (le Messie). Mais une voix surnaturelle sort d'une nuée lumineuse et dit : « Celui-ci est mon fils bien-aimé, en qui j'ai mis toute mon affection. » Le sens de cette scène est évident. Au début, Pierre ne donne pas plus d'importance au Messie qu'à Moïse ou à Elie ; le Messie n'est pas plus que les deux autres prophètes. Mais la voix céleste leur apprend que Jésus, comme Messie, est de beaucoup supérieur à Moïse et Elie, qu'il est le fils de Dieu, participant de l'essence divine [2].

[1] *Tanchouma*, éd. Buber, I, p. 70 : הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאוד ירום מן אברהם ונשא מן משה וגבה מן מלאכי השרת.

[2] Cet exposé de la révélation de Jésus comme un être supérieur a de l'analogie avec un autre récit, plus conforme à la vérité historique, parce qu'il n'est pas empreint de mysticisme, mais qui offre aussi des contradictions avec celui-ci. On y raconte (Math., 16, 13) que Jésus, ayant conduit ses disciples dans le territoire de Césarée de Philippe, leur demanda : « Que dit-on que je suis, moi ? » Les uns répondirent qu'on le prenait pour Jean-Baptiste, ou pour Élie, ou pour un prophète. Enfin, Pierre trouva la définition exacte en disant qu'il était le Messie, fils du Dieu vivant. D'après ce récit, Pierre *avait déjà antérieurement reconnu* l'essence de Jésus et cela spontanément, sans intervention surnaturelle, et c'est pourquoi Jésus l'en loua. Mais alors la révélation céleste sortant d'une nuée de lumière et la transfiguration qui

Digitized by Google

L'interprétation agadique sur le Messie, à quelle hauteur qu'elle le place, n'a pas autrement de portée. C'est une interprétation de l'Ecriture sainte destinée à un cercle de disciples, ou une homélie pour le public ; c'était pur jeu qu'on acceptait ou n'acceptait pas. Tel interprète explique ce point de l'Ecriture sainte d'une façon captieuse ; tel autre, poussé par la même manie d'interprétation, le rejette justement à cause de cela, comme choquant. Le verset de Daniel, 7, 2 : « Je vis comme *deux*[1] trônes dressés, et l'Ancien des jours s'assit, » a été expliqué comme suit par le célèbre docteur Rabbi Akiba : Des deux trônes, l'un était destiné à Dieu et l'autre à David, c'est-à-dire *au Messie*. Là-dessus Rabbi José le Galiléen l'interpella en disant : « Toi, Akiba, comment oses-tu ravaler au rang de profane Dieu, le Saint ! » Rabbi Akiba avait donc sublimé le Messie et l'avait presque mis au niveau de Dieu, et son antagoniste s'en était formalisé. La sublimation du Messie dans l'interprétation agadique n'était donc pas généralement acceptée et encore moins proposée sérieusement, pour l'appliquer à quelque homme en chair et en os.

L'essénisme, au contraire, a pris tout à fait au sérieux la glorification de Moïse et sa ressemblance avec Dieu. Il voulait que l'audacieux qui avait tenu un propos injurieux contre le vénéré législateur fût puni de mort. Ce n'était plus chez les Esséniens un expédient de commentateur qui n'excluait pas une autre explication ; mais c'était déjà un dogme. Comme les Esséniens (disciples de Jean-Baptiste) étaient en relation avec les partisans de Jésus, ceux-ci adoptèrent ce dogme, mais ils le dépassèrent en plaçant le Messie, leur Messie, encore plus haut, entre Dieu et Moïse, guidés par l'agada qui dit que le Messie, désigné aussi par l'Ecriture même sous le nom de fils de Dieu, doit être partout supérieur à Moïse. Les partisans de Jésus firent d'une simple interprétation biblique, sujette à controverse, un vrai dogme. Mais si le Messie est ou fut plus que tous les prophètes, il faut au moins qu'il fasse ou qu'il ait fait au moins autant qu'eux, accompli des miracles, opéré des guérisons et ressuscité des morts. De là viennent les mythes des miracles opérés par Jésus, et que Frédéric Straus a ramenés avec tant de perspicacité aux récits des miracles des prophètes.

H. GRAETZ.

devait avoir lieu plus tard seront complètement superflues. Le premier récit de l'entretien près de Césarée de Philippe peut être historique. Au contraire, l'autre récit de la transfiguration sur une montagne inconnue, à en juger par tout son contenu, n'est pas historique.

[1] Le Talmud, *Sanhédrin*, 38 *b*, et *Hagiga*, 14 *a*, suppose la variante כְּרָסְיִין, *deux* trônes.

Digitized by Google

ORIGINE DU MOT TALIT

L'origine des mots mérite toujours un sérieux examen ; mais l'étymologie des termes religieux a un attrait tout particulier : en dehors de l'intérêt philologique, qui n'est certes pas à dédaigner, on aborde, chaque fois, un mystère de l'histoire de la civilisation et l'on résout souvent un problème de théologie. L'amour-propre national peut y perdre, la vérité y gagne, et l'on se pénètre de plus en plus de cette idée qu'aucun peuple ne saurait s'isoler, que nul ne vit uniquement de son propre fonds et que chacun emprunte à son voisin.

Le mot טלית est très remarquable sous ce rapport.

Il n'appartient pas à l'hébreu pur, le Pentateuque ne connaît que son équivalent בגד (Nomb., XIV). Dans son *Neuh. et Chald. Wörterbuch* (1879), M. Lévy, fort de l'autorité de Fleischer, le rattache au radical טלל, qui a conquis droit de cité chez les Juifs après le retour de l'exil. On observera, toutefois, que Néhémie, qui s'en sert à propos de l'édification d'une porte de la ville (III, 15) : הוא יבנה ויטללנה, n'a fait qu'emprunter aux Araméens, habiles constructeurs, un terme de couvreur : il leur a pris le nom avec le procédé [1].

טלל correspond à l'hébreu צלל, et aucune de ses acceptions ne permet d'en faire dériver directement טלית : une transition aussi brusque serait encore naturelle, si le substantif existait chez une des peuplades syriennes et avait été ensuite transplanté tout fait dans l'idiome talmudique. Mais il n'en est rien. Il faudrait donc supposer qu'on aurait à un beau moment forgé le terme par un parti-pris inexplicable, attendu que טלל ne renferme aucun in-

[1] Les Syriens n'étaient pas seuls à s'en servir : les inscriptions sabéennes, disséminées en Arabie, attestent que le verbe טלל était connu dans la Péninsule de longs siècles avant l'ère vulgaire et employé, comme au nord, dans le sens de *couvrir un édifice*, cf. D.-H. Müller, *Epigraph. Denkm. aus Arab.*, Wien, 1889, p. 26, d'après J. Halévy.

Digitized by Google

dice qui, en s'appliquant à une toge, réussît à la désigner plus spécialement que les mots בגד et טמלה. En admettant même que la désuétude dans laquelle étaient tombés les termes archaïques les ait fait remplacer par un néologisme araméen, qu'était-il besoin de recourir à un jeu d'esprit aussi violent, que d'aller chercher pour signifier un manteau une racine qui rappelle l'idée de toiture ? On eût plutôt pris un mot existant déjà dans le parler populaire, ou plutôt il se fût imposé de lui-même [1]. Et puis, si טלית était réellement araméen, nous verrions, pour le moins, apparaître à l'origine la forme emphatique טליתא ; il est vrai que Lévy la produit, mais c'est une formation de son cru à l'effet de donner un corps à la forme hybride טליתיה (*Koh. Rab.*, 98 *d*), qui est amenée par la narration en langue vulgaire : טלית n'en est pas plus syriaque pour cela, non plus que le mot תורה n'est devenu arabe sous la plume de Maïmonide, qui écrit אלתורה. La forme même du mot טלית n'est pas insolite ; le nombre des mots se terminant en ית est assez considérable [2] ; cependant, je ne suis arrivé à relever que דַּקִיתָא (le sacrum) qui lui soit exactement semblable [3]. Mais ici l'א emphatique est bien à sa place, et l'on saisit sur le fait le mode de dérivation par le canal de l'adjectif דַּק. On serait donc en droit de déduire, par analogie, טלית de טלל par un טל qui n'existe pas et dont le sens hypothétique m'échappe complètement.

De plus, en restant dans le même ordre d'idées, on est forcément amené à faire de טלית un féminin à l'image de tous les substantifs en ית. Lévy ne s'en fait pas faute et s'appuie sur des exemples comme טלית כפולה et sur les pluriels טלויות [4] et טליתות ; ce sont des arguments spécieux, mais qui sont battus en brèche par une autre citation très ancienne, que Lévy, d'ailleurs, n'a pas omise : לחם זו תורה ושמלה זה טלית (*Bam. Rabba*, 8). L'usage

[1] Ainsi טטפות, qui était dans la bouche de tout le monde pendant le séjour en Égypte, avait fini par devenir incompréhensible ; c'était l'instrument de la prière, on comprenait mieux תפלין, c'est ce mot qui survécut.

[2] En voici quelques exemples : une monnaie כוזבית, des poissons כילבית et כילכית, des noms d'endroit ברבריית et אשתטית, des instruments comme סידקית, des objets de ménage comme גיגית, des termes d'anatomie comme דקיתא, des mots désignant l'état d'une chose comme לחלוחית et בלטיתא, des actes comme בְּרִית, etc.

[3] משכוכית (houlette) ne vient pas d'une racine ע"ע, mais de משך, comme עפרורית (poussière des grains) de עפר par l'intermédiaire d'une forme verbale, qui correspond à la IXe forme arabe exprimant l'habitude et la qualité. משלית (grappin) dérive bien d'un verbe שלל, mais avec l'annexion de la préformante מ. בְּרִית (savon), de ברר, ne peut servir de modèle à טלית, à cause de l'inhabileté du ר à se redoubler au moyen du dagesch.

[4] *Sanh. j.*, X, 27 *d*.

Digitized by Google

constant, qui a prévalu jusqu'aujourd'hui, veut qu'on dise טלית קטן et טליתים. Le pluriel en ות- que nous avons vu plus haut n'est pas plus anormal que גדרות du masculin גדר : il s'est formé par analogie. Le féminin de כפולה s'explique aisément de la même façon, tandis que la persistance du masculin pour un mot qui a si franchement un aspect féminin doit faire réfléchir.

Si טָלִית est du genre masculin, le ת appartient au mot même. C'est dire assez que טלל est hors de cause, et que nous avons affaire à une racine non sémitique.

Burckhardt (1809) nous apprend, à propos de deux proverbes arabes (nos 68 et 97), que les paysans d'Égypte appellent leurs sacs, rayés blanc et noir, du nom de *tallts*. Le général Daumas entendit le mot en Algérie [1]. Cherbonneau le définit ainsi : « Le tallis se compose d'un carré long dont les deux petits côtés sont cousus sur le milieu de la pièce ; on obtient ainsi deux fourreaux qui ont chacun une extrémité fermée ; l'étoffe est une laine rayée [2]. » Dombay [3] l'avait recueilli au Maroc, où il désigne un tapis non uni (tapes variegatus), ce que Cherbonneau confirme en lui assignant cette destination lorsqu'il n'est plus en état de tenir les grains.

Dozy, qui a beaucoup étudié ce mot, pensait, en 1845 [4], qu'il dérivait de l'espagnol telliz, qui signifie carapaçon, courte-pointe; mais telliz n'est que la transcription exacte de تَلِّيس, et Philippe IV n'a fait qu'employer dans ses vers [5] un terme qui avait été légué à la péninsule ibérique par les Maures. Au commencement du XVIe siècle, Pedro de Alcala connaissait l'intime relation qui existait entre telliz et تليس, telliza et تليسة [6]. Aussi Dozy revint-il sur son opinion première et, dès 1869 [7], il n'hésitait plus à dériver de l'arabe le terme espagnol et le terme portugais ; il conserva jusqu'à la fin [8] cette manière de voir, et L. de Eguilaz s'y est rangé [9] tout simplement, sans rien ajouter au travail de son devancier. En effet, les Arabes ont connu le mot au moins dès le califat de Mansour, comme en fait foi Beladzori, dans son Kitâb

[1] Dozy, *Suppl. aux Dictionnaires arabes.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] *Dictionnaire des vêtements*, p. 370, note.
[5] *Ibid.*
[6] *Dictionnaire des vêtements*, p. 370, note, et *Gloss. des mots esp. et port. dérivés de l'arabe*, p. 350.
[7] *Glossaire*, p. 349-350.
[8] *Suppl. aux Dictionnaires arabes*, *s. v.* تليس.
[9] *Glossario etimologico de las palabras españolas de origen oriental*, por D. Leopoldo de Eguilaz y Yanguaz, Grenade, 1886, *s. v. telliz.*

Digitized by Google

el-Fotuḥ [1]. Ils l'avaient transplanté en Espagne avant le xe siècle, car Ibn-Djanaḥ l'employait couramment [2]. Ibn-Batoutah [3], au xive siècle, s'en sert très fréquemment ; un passage surtout est à retenir, c'est celui où il raconte que la cour d'un sultan prit le deuil en revêtant التلاليس وجلال الدوابّ وقد جعلوا فوق رؤسهم التراب والتبن « les tellis et les couvertures des bestiaux, après s'être répandu sur la tête de la paille et de la poussière. » Que ces tellis aient été des sacs ou des caparaçons, il est évident qu'ils devaient remplir l'office du שק hébreu dans les circonstances analogues, et il est impossible de se les figurer autrement que de couleurs tristes et sombres : il ne serait pas téméraire d'affirmer qu'ils étaient, comme aujourd'hui, à raies blanches et noires, car ces objets employés par le populaire ne changent guère au cours des temps.

Les Arabes tenaient le mot des Coptes, qui l'écrivent ⲑⲁⲗⲓⲥ ; Tattam, qui l'avait omis dans le corps de son *Lexicon Ægyptiaco-Latinum* [4], l'ajouta dans son appendice (p. 868) : « ⲧⲁⲗⲓⲥ, *operimentum equi, stragula, i. q.* ⲑⲁⲗⲓⲥ », en avouant qu'il l'avait pris dans les notes manuscrites d'Edwards. Un peu plus haut (p. 832), il avait consigné ⲑⲁⲗⲓⲥ, mesure de blé, mais en l'identifiant malencontreusement avec l'hébreu שליש ; c'est une étymologie arbitraire : ⲑⲁⲗⲓⲥ, sac de blé, a servi à désigner la mesure même, comme son dérivé تلّيس [5], dans le même pays d'Égypte, jusqu'à ce jour. Les deux articles de Tattam sont donc à réunir en un seul. Fleischer, dans ses notes célèbres *De Glossis Habichtianis* (p. 71), et M. Révillout, dans les *Mémoires d'Arch. Ég. et Ass.*, p. 182 (année 1874), ont relevé à leur tour ce ϑαλις, que Dozy a, de tout temps, reconnu pour être la corruption du latin *trilix, trilicium,* qui veut dire une étoffe à trois lisses, un *treillis*, et qui a subsisté dans toutes les langues romanes [6].

[1] Éd. de Goeje, *Glossaire*, p. 71.

[2] *Hebrew Roots*, éd. Neubauer, p. 805,4, d'après Saadyah ibn Denan : שק המשׁ وهو ثوب خشين مثل الذى نسمّيه نحن التلّيس والشارقة

[3] Dozy, *Dictionnaire des vêtements*, p. 369, note ; Ibn Bat., éd. Defrémery, II, p. 35 et 123 ; IV, p. 381 ; dans le second de ces passages ce n'est pas *tapis* qu'il faut dire : *housse, couverture* ou *caparaçon* serait une traduction plus exacte.

[4] Oxford, 1835.

[5] *Dictionnaire des vêtements*, p. 370, note.

[6] V. *Glossaire des mots espagnols et portugais*, p. 349-350, et Littré, *Dictionnaire de la langue française*, s. v. treillis ; remarquez, avec Dozy, l'espagnol *terliz* provenant directement du latin, à côté l'espagnol *telliz*, qui dérive de l'arabe. — Dans les *Mém. d'Arch. Ég. et Ass.* il ne s'agit que de la mesure, mais le texte est emprunté à une inscription d'une très basse époque.

Digitized by Google

Par l'arabe, il n'a pas seulement pénétré dans les idiomes ibériques, il a aussi sa place dans les dictionnaires turcs : « تلس téles, se dit », d'après M. Samy-Bey Fraschery[1], « des tissus très usés dont les fils sont distincts. » D'une étoffe solide à trois lisses, le tellis a fini par devenir en turc un terme qui se rapporte à un tissu usé, justement parce que les sacs des paysans égyptiens et leurs vêtements présentent sans doute généralement un aspect des moins neufs.

Il suffit de cette excursion pour arriver à la conviction que depuis l'établissement de l'influence romaine en Égypte, le mot *trilix* ou *trilicium* a été d'un usage général en Orient. Il a toujours désigné un tissu de laine à raies blanches et noires ou, à son défaut, de feuilles de palmier, qui sert à coudre des sacs ou à couvrir la nudité des ermites et des gens du peuple[2].

Notre טלית, qui a exactement la forme décrite par Cherbonneau et sert de châle ou de manteau, est aussi de laine à raies blanches et noires. La concordance devient encore plus frappante en présence de la comparaison peu respectueuse du Talmud de Jérusalem[3] : והטלית שעליו כמרדעת של חמור, la toge (du rabbi coupable de simonie) est comme un caparaçon d'âne ; l'un et l'autre étaient faits du même tissu de qualités différentes! On saisit fort bien pourquoi le mot apparait dans la Mischna à une époque où la prépondérance romaine l'avait fait adopter par les Égyptiens. On est encore en droit de conclure que les pièces de laine qui servaient à confectionner les טלית venaient d'Égypte, et que notre vêtement de prière n'a certainement pas varié depuis deux mille ans : le noir avait dès lors remplacé le תכלת, qui existait dans l'industrie juive populaire avant les grandes catastrophes du royaume, mais ne se retrouvait plus dans les tissus étrangers. L'étoffe a donné son nom à l'habit, comme plus tard la فوطة des Indes désignera en arabe un pagne, une serviette de bain, un turban pour la tête, en soie pure ou mélangée[4].

Il reste, cependant, à élucider la question philologique ; est-il raisonnable de mettre טלית en regard de تلّيس ? le ט peut-il représenter le ت, et le ת — le س ? Cela n'est pas admissible ; mais les deux mots sont des dérivés indépendants du terme copte.

Le copte dit ⲧⲁⲗⲓⲥ et ⲑⲁⲗⲓⲥ ; ce qui prouve que le ⲑ n'était pas une sifflante au même degré qu'il l'est dans la bouche des Grecs

[1] *Dictionnaire turc-français*, Constantinople, 1885.
[2] *Suppl. aux dictionnaires arabes*, *s. v.*
[3] *Bikk.*, III, 65 *d*.
[4] *Dictionnaire des vêtements*, *s. v.*

Digitized by Google

modernes. En effet, les Hellènes avaient primitivement copié ainsi le ט ; la prononciation du θ lui ressemblait encore parfois assez après Alexandre le Grand pour permettre aux Juifs d'écrire טריסין θίασος (procession), טונס p. θύννος (thon), טיאטרון — à côté de תיאטרון — p. θέατρον (théâtre), טליקא p. θύλακος (havre-sac), טארגא, p. θώραξ (large bouclier, qui couvre toute la poitrine), etc. Le θ grec s'en est éloigné, d'ailleurs, en vertu de la même loi qui a transformé le *d* saxon, qui est presque un *t* emphatique, en un *th* anglais[1]. Et puis, il ne faut pas perdre de vue que ce ⲑ copte devait rendre le *t* latin de *trilix* avec une certaine emphase à l'effet de remplacer en partie l'*r* qui avait fondu entre le *t* et l'*l* ; par conséquent, il correspondait bien au ט hébreu. Si l'arabe a un ث[2], c'est que l'emphase a naturellement disparu (ⲧⲁⲗⲓⲥ) dans les six ou sept siècles qui séparent la naissance du néologisme hébreu de l'époque à laquelle apparaît le mot arabe.

Le ⲗ copte était probablement plus nourri[3] que le ל ou le *lam* ; de là le redoublement en hébreu et en arabe, amené, du reste, par la redondance que produisit l'élimination de l'*r*.

Le ⲥ de la fin n'est pas l'équivalent de ce franc σ grec, qui se rend en hébreu par ס[4] : בסיס = βάσις, ברדליס = πάρδαλις. C'est la transcription d'un *x* latin tronqué en *c* ou quelque chose d'approchant ; surtout à la fin d'un mot et principalement dans la bouche d'un peuple étranger, cet *x* devait ressembler au *z* espagnol de terliz[5], ce même *z* qui sert d'équivalent au ث arabe[6]. Quoi d'étonnant à ce que le son en ait été rendu par les Juifs au moyen d'un ת aspiré[7] ? La nuance, encore sensible lors de l'adaptation de *tri-*

[1] Les montagnards juifs du Caucase, ceux qui sont tates de langue, prononcent le ט presque comme un ד, et le ק à peu près comme un ג ; l'emphase a, par suite de la paresse naturelle, dégénéré en un son un peu plus doux.

[2] L'arabe a conservé, du reste, le *tâ* dans un autre mot de même origine : طيلسان, qui, employé en Égypte et ensuite aussi en Espagne, se posait sur les épaules et se mettait parfois sur la tête. Il fut d'abord un vêtement d'honneur porté uniquement par les gens de loi ; les grands seigneurs l'adoptèrent, il se répandit plus tard dans le peuple. V. Dozy, *Dictionnaire des vêtements*, p. 278-280. Le mot et l'objet ne sont pas bien éloignés du טלית. S. de Sacy, *Chr. ar.*, II, p. 269, fait déjà ce rapprochement ; les lexicographes dérivent le mot du persan.

[3] Comme en anglais, sans avoir l'intensité de l'*ł* barrée des idiomes slaves.

[4] Si καλκίς (hareng) devient כלכיד, λοπάς (écuelle) — לפדא, λαμπάς (lampe) — למפד et même למפדס, c'est que le δ des cas obliques, plus importants que le nominatif, se fait sentir.

[5] Les Méridionaux disent bien esspliquer pour expliquer ; on prononce communément Ausserre pour Auxerre, Brusselles pour Bruxelles.

[6] V. Eguilaz, *Glossario*, p. 17 et passim.

[7] Serait-ce s'aventurer trop loin que de rappeler à ce propos que les noms nabatéens חרתת et עבדת sont rendus dans la transcription grecque par Ἀρέτας et Ὀβόδας ?

Digitized by Google

lix à la langue égyptienne, se perdit au bout de quelques siècles ; et les sujets des Oméiades et des Abbassides mirent simplement un *sîn* là où les contemporains d'Auguste avaient encore cru distinguer un ח.

La sainteté du טליח et sa forme déjà archaïque empêchèrent les grammairiens du xe siècle de reconnaître sa parenté avec le تلّيس destiné à des usages profanes et vulgaires. Enfin le respect de la philologie a jusqu'ici arrêté les savants du xixe siècle et ne leur a pas permis de songer à identifier les deux mots. On a vu néanmoins qu'il ne saurait subsister le moindre doute sur cette question.

DAVID DE GUNZBOURG.

P. S. Cet article était déjà sous presse quand le compte rendu de la séance du 5 mars 1889 de la Société Anglaise d'Archéologie Biblique (*Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch.*, XI, p. 156 et 157) m'est tombé sous la main. J'y trouve une confirmation des arguments énoncés plus haut au sujet de la permutation du ⲑ copte et un ט hébreu : dans un texte arabe écrit en caractères coptes, il y a bien des siècles, le mot تطلقنى est rendu par ⲑⲉⲑⲗⲁⲕⲛⲓ [1] ! Cela ne cadre-t-il pas exactement avec ce qui est avancé dans le corps de l'article ?

[1] Caractères étrangers de l'Imprimerie Nationale.

Digitized by Google

NOTES SUR L'HISTOIRE DES JUIFS

1. *Le corps de Méir de Rothenbourg.*

Méir de Rothenbourg fut jeté en prison à Ensisheim, par l'empereur, en 1286, on ne sait au juste pour quelle raison[1]. En 1288, les Juifs allemands offrirent à l'empereur 20,000 marcs d'argent pour obtenir la liberté du célèbre rabbin et pour arranger d'autres affaires, mais, dit M. Graetz, soit que l'empereur voulût tirer des Juifs une rançon plus forte pour ce rabbin si vénéré, soit que Méir de Rothenbourg ne consentît pas à être racheté, de peur de créer un précédent préjudiciable aux Juifs, il resta encore détenu pendant cinq ans. Et ce qu'il a d'extraordinaire et d'incroyable, c'est qu'étant mort en prison, il demeura sans sépulture à Ensisheim pendant *quatorze ans* ! C'est seulement au bout de ce temps qu'un Juif riche de Francfort racheta le corps ou ce qui en restait pour une somme très élevée et put l'enterrer à Worms.

Cette histoire d'un corps gardé sans sépulture pendant 14 ans paraît bien singulière, on a peine à y croire ; mais, en réalité, elle est des plus simples : il faut seulement connaître, pour la comprendre, les mœurs judiciaires du moyen âge. C'était une coutume ancienne que les débiteurs insolvables, incarcérés par le créancier, s'ils venaient à mourir en prison, ne pouvaient être enterrés jusqu'à ce que la dette fût payée par les héritiers. On en trouve des témoignages nombreux[2], elle est prouvée par plusieurs contes répandus dans le monde indo-germanique, par des dispositions légales qui règlent cette coutume barbare ou cherchent à s'y opposer ou à la supprimer. L'histoire du corps de Méir de Rothenbourg est donc parfaitement authentique, elle est conforme aux pratiques légales des temps, et on peut tout au plus

[1] Graetz, VII, 2e édit., p. 190-191.
[2] Kohler, *Shakespeare vor dem Forum der Jnrisprudenz*, Wurzbourg, 1884, pages 19-20.

Digitized by Google

se demander si la légende, s'ajoutant à l'histoire, n'a pas quelque peu exagéré la durée de la détention de Méir après sa mort[1]. Il est aussi hors de doute maintenant que Méir de Rothenbourg a été en prison pour dette, et que les procédés de l'empereur à son égard avaient pour excuse ou pour prétexte la coutume concernant les débiteurs insolvables. L'empereur avait probablement, à propos de l'affaire d'Oberwesel et de Boppard[2], frappé les Juifs d'une amende qu'ils n'étaient pas en état de payer ou qu'ils ne voulaient pas payer, et c'est pour cela que Méir s'enfuit, sachant bien que l'empereur s'emparerait de sa personne et le tiendrait en en gage pour la dette des Juifs. Après la transaction intervenue en 1288, le payement ne fut sûrement pas effectué en entier, soit que Méir s'y fût opposé, soit pour une autre raison.

On peut expliquer de la même manière ce passage de l'*Or Zarua* cité par Güdemann (*Erziehungsw.*, I, 130), où un chrétien, parlant d'un Juif capturé et qui était mort sans qu'on eût payé sa rançon, dit qu'il avait jeté le corps aux chiens. Évidemment, il se considérait comme autorisé à le faire, et croyait être le propriétaire légitime du corps du défunt. En général, les procédés barbares auxquels ont été soumis les Juifs du moyen âge sont, dans la forme, moins arbitraires qu'on ne le pense ; ils reposent ordinairement sur une conception légale.

2. *Le miracle des croix.*

En parlant, dans la *Revue* (XVIII, 58), du miracle d'Avila, survenu en 1295, et où des croix apparurent sur les vêtements des Juifs, nous voulions nous abstenir de traiter le miracle de pure invention, et nous nous étions efforcé de supposer que c'était une légende reposant sur quelque illusion d'optique ou sur quelque fait dénaturé par l'imagination populaire. Nous ne nous étions pas rappelé que le même miracle s'était déjà produit à Jérusalem, lorsque l'empereur Julien voulut reconstruire le temple[3]. Il n'y a donc pas de doute, ces miracles sont une simple légende qui ne repose sur rien.

[1] A moins qu'on ne traite de légende toute l'histoire de la détention des restes de R. Méir et même de sa mort en prison, les chroniqueurs chrétiens qui ont parlé de lui la passent sous silence, ce qui n'est pas une grande preuve ; voir *Rabbins français*, p. 156. Cette légende s'expliquerait exactement de la même manière que le fait lui-même, s'il est historique.

[2] Graetz, *ibid.*

[3] Graetz, IV, 2e édit., p. 373-374, d'après Socrate et Sozomène.

Digitized by Google

3. *L'accusation du sang.*

L'article de M. Joseph Halévy sur les Juifs de Nedjran[1] contient un passage qui nous a vivement frappé, il est emprunté à une des relations qu'on a sur les rapports des Juifs avec les chrétiens de Nedjran. Les Juifs, y est-il dit, sont habitués à verser le sang et, en tourmentant les chrétiens, c'est Jésus-Christ lui-même qu'ils voudraient tourmenter[2]. Si nous ne nous trompons, on peut prendre ici sur le vif un des procédés psychologiques qui ont créé la calomnie du meurtre rituel. On accuse les Juifs de Nedjran d'avoir tué, dans une guerre, les chrétiens de cette ville, c'est un simple fait d'armes qui n'a absolument rien à voir avec le meurtre rituel. Mais immédiatement ce fait se transforme : ce n'est pas les chrétiens que les Juifs ont voulu tuer, c'est Jésus-Christ lui-même. A l'origine, ce n'est encore qu'une espèce d'image de rhétorique, mais, avec le temps, la métaphore sera prise au propre et dans son sens matériel, comme il est arrivé pour beaucoup d'autres métaphores. Plus tard, on dira couramment que les Juifs renouvellent, pour leur plaisir, le supplice de Jésus et que, pour jouer le drame de la Passion, il leur faut un enfant chrétien. C'est ce qu'on a dit à propos de ce saint Enfant de La Guardia dont nous avons raconté autrefois l'histoire dans la *Revue*, ou sur le fameux Simon de Trente. La légende repose, comme on voit, sur un simple contre-sens littéraire.

Si cette explication est bonne, elle nous permettra de trouver le sens de deux formes principales qu'a prises la légende au moyen âge. Le peuple oublie naturellement la signification primitive des légendes et y substitue des explications nouvelles. C'est pourquoi, pour les uns, le prétendu meurtre rituel a pour but de mêler le sang chrétien aux pains azymes de la Pâque ; pour les autres, d'appliquer le sang chrétien à la guérison des maladies qui peuvent atteindre les Juifs.

Puisque le meurtre de l'enfant chrétien doit avoir lieu, comme nous l'avons expliqué, en mémoire de la Passion de Jésus-Christ, il est clair qu'il doit se passer à Pâques. Lorsqu'on eut oublié le sens ancien de la légende, on se tira d'affaire en disant que les Juifs cherchaient du sang chrétien pour les azymes.

Puisque le meurtre de l'enfant chrétien se rattache à la Pas-

[1] *Revue*, XVIII, 24.
[2] Il est clair qu'on pourrait trouver beaucoup d'autres citations analogues.

Digitized by Google

sion, ceux qui ne savaient pas comment elle s'y rattachait ont imaginé que les Juifs cherchaient du sang chrétien pour se guérir des plaies secrètes qu'ils portent en punition de leur participation au supplice de Jésus. Une fois là, il est facile d'élargir la théorie, surtout si on ne sait rien de ces plaies secrètes et de dire, d'une manière générale, que les Juifs cherchent le sang chrétien pour se guérir quand ils sont malades.

4. *Les Juifs de Saint-Quentin sous saint Louis.*

Notre cher collègue M. Moïse Schwab a bien voulu copier pour nous, sur le texte d'une communication faite, le vendredi 6 septembre 1889, par M. Léopold Delisle, à l'Académie des Inscriptions, le passage qu'on va lire. Les renseignements qu'il contient ont été tirés par M. Delisle de feuillets détachés d'un ancien manuscrit.

« Les 48 derniers articles de nos fragments, dit M. Delisle, ont trait aux réclamations que différents habitants de la ville et des environs de Saint-Quentin en Vermandois se croyaient autorisés à émettre contre les Juifs qui leur avaient prêté de l'argent. Dans la plupart des cas, il n'est question que de sommes « usurairement extorquées ». Trois fois seulement (§§ 107, 120, 131), on parle de la perte des objets engagés chez les prêteurs.

» Le nombre des Juifs mis en cause est considérable, il y en a au moins 50 ; presque tous devaient avoir eu leur établissement dans la ville de Saint-Quentin. Il peut y avoir quelque intérêt à en relever les noms :

Agnes	Bonete	Founière
Alia Agnes	Bonevie	Hixas
Agnes de Perona	Ejus uxor	Honorata
Agnetis maritus	Croissans	Jacob
— soror	Daniel	Joseps de Capi
— frater	David	Josses
Arnulphus de Roie	Dieudonés	Juete[1]
Aunee de Letor	Donatus	Liones
Bienvenus	Duree	Manasserus
Soror uxoris ejus	— maritus	Margha
Bonechose	Elias, Helias	Marghæ maritus
Bonefille	Emmelina	Marghareta
Ejus uxor	Floria	Matheus

[1] Voilà donc fixée l'orthographe et la prononciation de ce nom de femme.

Digitized by Google

Melia	Rebeuse	Vivans, Vivanus
Meliota	Samuel	Vivani uxor
Onorata	Samuelis filia	Ysaac
Precieuse	Sanso	Ejus mater
Precieuseus	Sones	Yvo de Roie

» Les plus anciens actes incriminés remontaient à 9 ou 10 ans, les plus récents à 3 ou 4 seulement. Ces derniers avaient coïncidé avec une expulsion des Juifs : *a tribus annis, Agnes et soror ejus judea detulerunt vadia sua quando fugati fuerunt a villa* (§ 131).

» Si mes conjectures sur la date de l'enquête sont fondées, la mesure dont les Juifs de Saint-Quentin furent victimes devrait se placer vers l'an 1245.

» Dans les autres registres des enquêteurs royaux, je n'avais pas rencontré de séries de plaintes relatives aux prêts usuraires des Juifs. Il est cependant facile de s'expliquer comment des plaintes de ce genre ont dû être recueillies au cours des enquêtes ordonnées par saint Louis. Lorsque les Juifs furent expulsés de Saint-Quentin, tout ou partie de leur avoir dut être confisqué et vendu au profit du trésor royal. Saint Louis se croyait sans doute autorisé à recueillir la fortune des Juifs, mais il aurait eu scrupule de retenir ce qui, dans cette fortune, provenait de gains illicitement obtenus au détriment des chrétiens. C'est là une observation importante qui peut se déduire des fragments mis sous les yeux de l'Académie. J'en ai tiré une autre conséquence. C'est qu'il faut rattacher aux procès-verbaux des enquêteurs de saint Louis un double feuillet qui sert de garde à un ms. de la Sorbonne, aujourd'hui n° 16,471 du fonds latin à la Bibliothèque Nationale. Sur ce double feuillet, dont l'écriture rappelle assez bien celle de plusieurs registres des années 1247 et 1248, on trouve une cinquantaine de réclamations tendant à faire rembourser des sommes qu'avaient touchées à titre d'usure ou d'intérêts un homme et une femme désignés par les initiales J. et H., vraisemblablement deux Juifs dont les biens avaient été confisqués par les gens du roi. Les emprunteurs se croyaient parfaitement fondés à réclamer la restitution des intérêts qu'ils avaient payés, plusieurs d'entre eux avaient même déjà reçu un commencement de satisfaction. C'est ce qui se déduit très clairement de l'art. 15 du fragment :

« Odilia de Caviuncle, jurata, non habens testem, dicit se et maritum suum, alio tempore, quando fiebat restitucio pro dictis J. et H., petivisse L solidos parisiensium. Rehabuit autem X solidos alb(orum). Petit autem residuum sibi reddi (§ 15). »

Cette communication de M. Léopold Delisle montre une fois de

Digitized by Google

plus jusqu'à quel point le prêt à intérêt était réprouvé au moyen âge, quel que fût le taux de l'intérêt. Il ne faut pas se lasser de répéter que ces prêts sont dits usuraires, non pas parce qu'ils seraient consentis à un taux trop élevé et abusif, mais uniquement parce que l'argent prêté rapporte un intérêt quelconque, fût-il aussi réduit et modeste qu'on voudra. C'est pour cela que saint Louis ne veut pas profiter des intérêts perçus par les Juifs et les restitue aux débiteurs.

Pour diverses raisons que nous n'avons pas pu exposer ici, M. Léopold Delisle suppose que l'enquête dont il est question dans les feuillets analysés par lui doit se placer en 1247-48, et, par suite, l'expulsion des Juifs de Saint-Quentin, qui, d'après un passage cité plus haut, avait eu lieu trois ans avant l'enquête, se placerait vers 1245. Cependant la procédure suivie à l'égard des anciens débiteurs des Juifs de Saint-Quentin ressemble beaucoup à celle qui est prescrite par saint Louis pour les confiscations qu'il avait faites avant son départ pour la croisade ; d'autre part, une expulsion des Juifs du domaine royal a eu lieu sous saint Louis en 1249 au plus tôt [1], et on est tenté d'y rattacher celle des Juifs de Saint-Quentin. Nous demandons, par conséquent, si, tout en plaçant aux années 1247-48 l'enquête faite à Saint-Quentin, on ne pourrait pas supposer que la procédure qui en fut la suite et qui est relative à la restitution des usures aurait eu lieu trois ans après 1249, c'est-à-dire vers 1252, et si les feuillets manuscrits de M. Léopold Delisle ne seraient pas plutôt de cette dernière année [2].

ISIDORE LOEB.

[1] La date est très incertaine ; on la place tantôt en 1250, tantôt en 1251, en 1254, et même en 1257 ou plus tard. Voir nos *Expulsions des Juifs de France au* XIVe *siècle*, Paris, 1887, p. 1, note 1.

[2] La communication de M. Delisle vient de paraître dans les *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions*, année 1890.

Digitized by Google

NOUVELLES REMARQUES

SUR

L'INSCRIPTION JUIVE D'AUCH

I

L'inscription d'Auch, dont la publication faite par M. Th. Reinach a sûrement intéressé beaucoup de lecteurs de la *Revue*, renferme presque autant d'énigmes que de mots. Nous aurions là une pierre tombale à laquelle il manque le mort, car les deux noms qu'on y trouve sont revendiqués pour d'autres rôles. Aucune date, aucune indication n'y attestent, même de loin, un cas de décès. Les formules qu'on y rencontre ne se retrouvent sur aucune épitaphe de l'épigraphie chrétienne ou païenne. Déjà le début est étrange : jamais on ne commence une inscription funéraire par le nom de Dieu. M. Reinach a bien senti les difficultés, en apparence presque insurmontables, du véritable début de l'inscription, c'est-à-dire de la deuxième ligne. D'après son explication, non seulement le nom du mort manque, mais il n'est pas même indiqué qu'il soit enterré là.

Tous les doutes s'évanouissent dès qu'on se résout à admettre l'hypothèse, que je crois la plus naturelle, à savoir que nous sommes en présence, non d'une pierre tombale, mais d'une inscription de synagogue, une plaque dédicatoire. Il ne s'agit pas ici d'un mort, c'est pourquoi le nom du mort et les mots « ici repose, etc. » manquent. La petite inscription, qui offre tant d'énigmes à déchiffrer, est innocente du mal qu'elle a donné. Elle nous raconte, en style bref, qu'elle a figuré jadis sur le sol d'une synagogue à Auch ou ailleurs, probablement au milieu d'une mosaïque artistique, et qu'elle portait le nom du donateur et de l'artisan. La synagogue est tombée en ruines, la mosaïque a été

Digitized by Google

détruite, mais la pierre de dédicace raconte encore aujourd'hui que Bendit ou Bennid, comme on écrivait alors, a fait faire cette mosaïque du parquet de la synagogue par maître Jonas. Bennid, ne voulant pas encourir le danger du *mauvais œil* en appelant sur lui, par ce don, l'attention publique, fait suivre son nom de l'euphémisme usité quand on parle de gens vivants : « Que Dieu soit avec lui », et il se hâte de lancer une malédiction énergique contre ceux qui se permettraient de jalouser le riche donateur.

Peut-être plus d'un lecteur traitera-t-il la présente explication de pure rêverie, parce qu'il ne découvrira, dans cette pierre, rien qui rappelle une synagogue, ni surtout une mosaïque. Cependant cela nous est révélé par le premier mot de la seconde ligne, de la façon de la plus irréfutable, à mon avis. « Ce pavage », tels sont les deux premiers mots de l'inscription, après la formule d'introduction, car *pelester* est l'ancêtre du mot français actuel *plâtre*, les mots *pelester qui hic* signifient, dans le latin de cette inscription, qu'il faut se borner à noter sans le critiquer, « le présent pavage » que toi, lecteur de cette dédicace, tu foules aux pieds dans ce lieu, et ce lieu, selon moi, est une synagogue. Je ne doute pas que la philologie ne puisse fournir de nombreuses preuves à l'appui de cette explication. Ces notes expriment gauchement ce qui, par exemple, dans la synagogue de Hammam-Lif (*Revue*, XIII, 47), est exprimé par *tesselavit*.

Outre l'intérêt toujours considérable qu'il y a à trouver la vraie solution, notre hypothèse nous procure un autre bénéfice : elle nous fournit le témoignage de l'existence, à une époque très reculée, d'une belle synagogue sur le sol français. Peut-être la lacune de la ligne 3 porte-t-elle la trace des pieds de zélés visiteurs de la synagogue.

Budapest, le 28 janvier 1890.

DAVID KAUFMANN.

II

Le vœu que j'exprimais en publiant dans notre recueil l'inscription d'Auch, à savoir « de provoquer les observations des savants compétents, qui pourront contribuer à élucider les nombreuses obscurités de ce texte difficile », ce vœu a été largement exaucé ; dès à présent, les communications que j'ai reçues à ce sujet me permettent de corriger sur plusieurs points importants

Digitized by Google

la lecture provisoire que j'avais donnée. Je vais les passer brièvement en revue, en même temps que la note de M. Kaufmann, que l'on vient de lire.

1° Si séduisante que soit l'hypothèse de notre savant collaborateur, elle ne m'a cependant pas convaincu. Quoi qu'en dise M. Kaufmann, le caractère funéraire de notre inscription paraît nettement indiqué par les symboles (*schofar*, chandelier, *loulab*) qu'on ne rencontre guère que sur les pierres tombales, et surtout par le mot טלום, qui est absolument de style dans les monuments de ce genre. Dès lors l'interprétation de *Pelester* par *Plâtre* (!) tombe d'elle-même. Si l'on pouvait faire abstraction de la destination de l'inscription, j'aimerais encore mieux la spirituelle conjecture d'un de mes amis, qui ne m'a pas autorisé à le nommer : il lisait la première ligne

Peleger qui (*h*)*ic bennid* (pour *venit*)

« Le pèlerin qui vient (ou : est venu) ici. »

Mais, je le répète, le caractère funéraire de notre texte ne peut faire aucun doute.

2° Un autre de nos collaborateurs, M. Simonsen, de Copenhague, dans une lettre particulière qu'il a bien voulu m'adresser, propose de considérer le mot *qui*, de la 2e ligne, comme une abréviation de *quiescit*, « repose ». C'est une conjecture fort ingénieuse, mais que je ne puis accepter, parce qu'elle ne trouve aucune confirmation, ni même aucune analogie, dans l'épigraphie latine de l'époque. En revanche, M. Simonsen me paraît avoir touché juste quand il reconnaît dans les mots *oculi invidiosi crepent* une allusion, non pas à un verset des *Psaumes*, comme je l'avais cru, mais à un verset de *Job* (XI, 20) : עיני רשעים תכלינה, « Les yeux des méchants se consumeront[1]. » La Vulgate traduit : *Oculi autem impiorum deficient*. L'intérêt de l'observation de M. Simonsen consiste surtout en ceci : elle nous montre que le rédacteur de l'épitaphe ne faisait pas usage de la *Vulgate*; il devait avoir sous les yeux une de ces traductions en latin populaire dont l'existence paraît démontrée pour les premiers siècles du moyen âge. Remarquons enfin, avec M. Simonsen, que le verset en question est très bien à sa place dans une épitaphe, puisque quelques lignes plus haut l'ami de Job vient de lui dire : « Tu re-

[1] On peut comparer encore *Proverbes*, XXX, 17 : « Les corbeaux crèveront l'œil de celui qui se moque de son père..... ».

Digitized by Google

poseras sûrement, tu te coucheras et nul ne viendra te troubler. » L'écrivain biblique parle du repos terrestre du juste ; le lapicide d'Auch détourne ingénieusement ces versets de leur sens littéral pour les appliquer au repos de la tombe, que ne troubleront pas les méchants.

3° M. E. Le Blant a étudié la pierre d'Auch en même temps que moi et en a fait l'objet d'une communication récente à l'Académie des Inscriptions. Cette communication n'a pas encore été publiée *in extenso*, mais M. Julien Havet l'a résumée dans la *Revue critique*. M. Le Blant, sans s'occuper des premières lignes du texte, propose de lire, à la ligne 4, *De Dei donum* (DE DI DONVM), au lieu de *Dedit donum* (DEDI DONVM), et il traduit par « avec la fortune que Dieu lui a donnée »[1]. Cette locution, qui appartient à la phraséologie chrétienne, se rencontre, paraît-il, dans l'épigraphie, et le solécisme *De... donum*, au lieu *De... dono*, n'a rien d'extraordinaire à cette époque : c'est de la grammaire mérovingienne[2]. On pourrait s'étonner de voir abréger *Dei* en DI, alors qu'à la ligne 1 ce mot est écrit en toutes lettres ; mais on remarquera qu'à la ligne 3, *Deus* est écrit DS ; notre scribe ne se piquait pas d'uniformité. Quant à la ligature que j'avais admise — I pour IT —, elle ne s'appuyait guère que sur l'exemple du mot précédent CREPEN pour CREPENT : j'avais supposé que la seconde partie de l'N servait en même temps pour le T et que la barre supérieure de cette lettre se confondait avec le trait de séparation des lignes ; mais il est tout aussi rationnel de supposer que le graveur a simplement oublié le T final de *Crepent*, d'autant plus que cette lettre, dans les autres mots où elle figure (*esto, fecet*), n'a pas les formes rectangulaires qu'exigerait mon hypothèse. Bref, la conjecture de M. Le Blant, après m'avoir surpris au premier abord, me paraît d'autant plus plausible que je l'examine davantage ; je crois même que la découverte de M. Simonsen lui apporte une nouvelle confirmation, car si le donateur Jonas s'est servi de la locution métaphorique *Dei donum* pour signifier « ma fortune », n'est-ce pas précisément parce qu'il songeait au verset fameux de *Job* (I, 21) : « L'Eternel a donné, l'Eternel a ôté, que le nom de l'Eternel soit béni ? »

4° Si les deux exemples de T en ligature, que j'avais cru constater dans l'inscription d'Auch, doivent être abandonnés, il n'y a

[1] Pour DI = *Dei*, voir Le Blant, n° 258, l. 1, etc.

[2] Grégoire de Tours (préface de son *De gloria confessorum*) s'accuse lui-même de confondre l'accusatif avec l'ablatif, et l'on trouve de nombreux exemples de cette confusion dans les inscriptions tumulaires chrétiennes (Le Blant, préface, p. CXVI).

Digitized by Google

plus de raisons suffisantes pour lire PELESTER le premier mot de la ligne 2 Revenons donc à la lecture PELEGER, qui m'avait été suggérée depuis longtemps par MM. Isidore Loeb et Israël Lévi. Le mot *Peleger*, dont je ne connais d'ailleurs pas d'exemples, serait une forme abrégée de *Pelegrinus* pour *Peregrinus*, correspondant exactement à l'allemand *Pilger*. Un nom semblable a pu être porté par un juif, peut-être dans le sens de « prosélyte », *guer*. C'est ainsi que nous trouvons au XVIIe siècle un historien judéo-portugais d'Amsterdam, *Abraham Peregrino*, dont il est question notamment dans l'opuscule de Daniel Lévi de Barrios récemment réimprimé dans la *Revue* par M. Kayserling (t. XVIII, p. 282). Dans notre inscription, le défunt a pu s'appeler *Bennid Peleger*, c'est-à-dire « Bennid le prosélyte ». On peut encore supposer que Bennid était un juif « étranger » ou « pèlerin » mort pendant un voyage à Auch et qui fut enterré aux frais de Jonas, le Crésus de la communauté.

En tenant compte des observations précédentes, je crois devoir proposer la lecture suivante de l'inscription d'Auch, *editio altera emendata* — en attendant mieux :

In Dei nomine $\overline{\text{scti}}$ (= *sancti*).
Peleger qui ic (*hic*) Bennid,
$\overline{\text{Ds}}$ (*Deus*) esto c[u]m ipso ! Ocoli (*oculi*)
invidiosi crepen[t] ! De $\overline{\text{Di}}$ (*Dei*)
donum Jona fecet (*fecit*).
שלום.

THÉODORE REINACH.

Post scriptum. — Cette note était imprimée lorsque j'ai reçu une longue lettre, ou plutôt un véritable mémoire de M. Gaston Maruéjol, de Nîmes, sur le même sujet. Mon savant correspondant croit que l'inscription est en vers qui *assonnent* en *i* ; il propose de lire à la deuxième ligne *quiic*(at) pour *quiescat*, etc. Ces propositions ne me paraissent pas admissibles, mais je n'en rends pas moins hommage au zèle et à la science de M. Maruéjol, que je remercie vivement de son intéressante communication.

T. R.

Digitized by Google

CONTRIBUTIONS

A L'HISTOIRE DES JUIFS EN ITALIE

I

LES DUCS D'ESTE ET LES BANQUES DE PRÊT DES JUIFS DE FERRARE.

Malgré la rareté des documents pouvant servir à l'histoire de la participation des Juifs aux affaires d'argent au moyen âge, le peu que nous possédons suffit cependant à montrer les Juifs sous un meilleur jour que celui sous lequel on les a présentés par parti pris ou par ignorance [1]. Les états et les villes d'Italie n'auraient assurément pas pris à l'égard des banquiers juifs une série de mesures d'exception des plus favorables, si on n'avait considéré leurs établissements financiers plutôt comme un bienfait que comme un fléau. Ce qui témoigne surtout en faveur des Juifs, c'est que ce furent les meilleurs et les plus éclairés d'entre les princes, sous le gouvernement desquels les divers pays arrivèrent au plus haut degré de floraison, qui accordèrent aux banques juives les privilèges les plus étendus. En première ligne il faut citer ici la maison princière des Este de Ferrare, sous la protection bienveillante desquels la communauté de Ferrare devint une des plus importantes parmi les communautés juives de l'Italie, par le nombre, par le niveau de culture intellectuelle et par la richesse. Grâce au trésor des documents concernant les Este qui se trouvent dans les archives royales de l'État à Modène, nous pouvons constater chez les quatre premiers ducs de Ferrare de la maison d'Este, durant un siècle entier, la continuité de cette protection légale et

[1] Antonio Ive, *Revue des Études juives*, II, 175 et suiv.; N. Lattes, *ibid.*, V, 220 et suiv.

Digitized by Google

de cette politique qui appréciait les services rendus par les banques juives.

Borso, le premier duc de Ferrare, considérait le maintien des banques juives dans les villes de ses Etats comme tellement important, qu'il obtint du pape Nicolas V une absolution plénière pour cette infraction aux lois canoniques et l'autorisation illimitée de laisser des Juifs résider dans ses Etats et de continuer leurs affaires de banque. En outre des locaux nécessaires à leurs affaires, l'établissement de synagogues était également accordé par le pape, avec autorisation, pour les Juifs, de percevoir des intérêts modiques et validation de toutes les conventions passées avec eux par le duc (*Pièce I*).

Après la mort de Borso, en 1471, son successeur Hercule Ier étendit encore les faveurs accordées par celui-ci à ses sujets juifs. Dans son décret du 16 décembre 1473, il déclara que, dans l'intérêt du pays, il ne voulait pas se priver des banquiers juifs et que, pour empêcher leur départ, il leur accordait la protection nécessaire et mettrait fin aux contributions excessives que les commissaires du pape aimaient à leur extorquer. Le duc promettait même de leur faire restituer, aux frais des caisses de l'Etat, ce qu'ils avaient été forcés, dans certains cas, de payer contrairement à ses ordres. L'importance de la protection ainsi accordée aux Juifs nous apparaîtra dans tout son jour si nous songeons que c'est précisément sous le règne de ce duc que le prédicateur et fondateur de banques, le prototype des *socialistes chrétiens*, Bernardin da Feltre, traversa les villes de l'Italie comme un véritable fléau pour les Juifs. Aussi les *monte di piéta* surgirent partout du sol comme des champignons [1] ; c'étaient des entreprises de concurrence contre les Juifs qui donnaient l'argent à bon marché, pour ruiner le commerce d'argent des Juifs, mais à Ferrare, les Juifs restèrent les maîtres de la situation.

Ce fut un des premiers actes gouvernementaux d'Alphonse Ier de confirmer, à la date du 11 juin 1505, le décret de son père au sujet des Juifs et de rassurer ainsi ces derniers sur ses dispositions bienveillantes.

Aussitôt après l'avènement d'Alphonse, les banquiers juifs de Ferrare, Modène et Reggio lui adressèrent une pétition lui demandant de faire contribuer les autres Juifs de ses États aux impôts exorbitants supportés par eux seuls (*Pièce II*). Aussi, dans le décret du 11 juin 1505, le duc ordonna que les Juifs des autres villes du pays, comme Carpi, Cento, Pieve et autres, devraient contri-

[1] Boccardo, *Nuova enciclopedia italiana*, XIV, 654-660.

Digitized by Google

buer dorénavant aux impôts spéciaux et aux impôts personnels, suivant l'état de leur fortune, qu'ils fussent banquiers ou non, afin, disait-il, d'établir parmi les Juifs de son pays une égalité complète. En 1507, Ferrare vit bien aussi s'établir un mont-de-piété, mais sans que pour cela les Juifs pussent être supplantés [1].

Quand Alphonse Ier mourut, le 31 octobre 1534, — Joseph ha-Cohen a jugé le jour de sa mort digne d'une mention [2] —, il y eut d'abord pour les Juifs de Ferrare des jours de prospérité et de faveur. Dès le 20 novembre 1534, par conséquent au début de son règne, Hercule II confirma le privilège qui leur avait été accordé par son père et son grand-père. En termes fort gracieux, il proclama la fidélité de ses sujets juifs envers lui et son pays, ainsi que leur loyale soumission (*Pièce III*). Il trouva bientôt l'occasion de donner des preuves de sa bienveillance envers eux. Encouragé à la pratique de la tolérance par son épouse Renée, fille de Louis XII, habituée à accueillir dans ses États ceux qui étaient persécutés pour cause de religion — en 1535, Calvin était à sa cour —, il ouvrit les portes de ses villes aux *marranes* fuyant le Portugal.

Ces dispositions, sans doute, ne se maintinrent pas toujours. La proximité de Rome ne pouvait manquer d'avoir pour les Juifs des suites fâcheuses. Déjà sous Jules III, on laissa l'Inquisition s'établir à Ferrare. Pendant l'année 1553, où le Talmud fut brûlé, Ferrare vit aussi ce genre d'auto-da-fé [3]. Sous le règne du terrible Paul IV, nous voyons le duc Hercule II devenir l'allié du pape. Combattue par son propre époux, la noble duchesse tomba elle-même victime de l'Inquisition [4]. Isaac Abravanel, le fils du médecin Joseph Abravanel, fut jeté en prison par ordre d'Hercule II, sous la prévention de haute trahison, mais, grâce au témoignage de deux savants chrétiens qui répondirent de son innocence, il fut rendu à la liberté [5]. Toutefois, en ce qui concerne les banques des Juifs, la tradition de la maison d'Este semble s'être maintenue, car, même lorsque Pie V défendit aux Juifs de prêter de l'argent à intérêt et voulut décider aussi Ferrare à faire exécuter la bulle qu'il avait publiée sur ce sujet, sa tentative échoua devant la résistance du duc Alphonse II [6].

[1] Selig Cassel, dans Ersch et Gruber, Encyclopédie, II, 27, p. 155.

[2] Wiener, traduction de l'*Emek habacha*, 80-1, 206, note 263.

[3] Joseph ha-Cohen, chez Wiener, p. 90. L'élégie de Mordochaï b. Juda di Blanis que Oz. H. Schorr, *Hechalouz*, XIII, 109, rapporte, avec raison, à la destruction du Talmud de l'an 1553, a sans doute été composée après l'auto-da-fé du Talmud à Ancône. C'est le même poète qui a chanté la mort des victimes de l'auto-da-fé d'Ancône, comme je l'ai démontré dans la *Revue*, IV, 93, n. 1, et XI, 152.

[4] Ranke, *Die römischen Päpste*, I, 170, 187.

[5] Voir J. B. Levi, הקנוה חכמים, p. 9-10.

[6] Joseph ha-Cohen, chez Wiener, p. 113.

Digitized by Google

Ce serait faire un examen incomplet des faits historiques si, à propos de cette autorisation donnée aux Juifs de se livrer au prêt d'argent, on négligeait de signaler l'opposition de plus en plus vive que les banquiers juifs rencontraient chez leurs coreligionnaires. On connaît, par la Consultation 192 de Joseph Colon Trabotti [1], l'antipathie qui régnait dans les communautés italiennes contre les banquiers juifs; on était heureux de n'être plus obligé de les accueillir une fois qu'ils avaient quitté un endroit. Dans un admirable document de Mantoue qui se trouve dans un recueil de lettres hébraïques provenant d'Italie dont je possède le manuscrit, on énumère cinq points par lesquels les prêteurs d'argent sont inférieurs aux négociants et aux boutiquiers (bottegaji). Ici le mécontentement contre le prêt à intérêt, qui n'a attiré aux communautés juives que de la jalousie, des persécutions, des tracasseries et des exactions, prend une expression nette et franche.

Au synode de Ferrare [2], tenu le 21 juin 1554, et dont R. Méïr b. Isaac Katzenellenbogen semble avoir eu la présidence, il fut décidé, en dernier lieu, que le prêt d'argent secret était interdit partout, excepté dans les villes de Rome et de Bologne, et que ceux-là seulement qui auraient reçu des autorités une concession formelle pour cet objet pourraient exercer ce commerce. Quoique cette décision paraisse avoir eu pour but d'obtenir la protection ducale pour les banques juives déjà existantes, on y reconnaît aussi la tendance à voir ce commerce dangereux réservé uniquement à ceux qui avaient obtenu des autorités la permission de l'exercer.

II

ARRIVÉE DES JUIFS D'ESPAGNE A FERRARE EN 1492.

Il existe dans les Archives des Este à Modène une lettre du duc de Ferrare Hercule Ier (*Pièce IV*), qui complète très heureusement

[1] Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens*, III, 246 et s., a laissé passer inaperçu ce nom, qui est le véritable nom de famille de Joseph Colon. Joseph signe lui-même son nom de cette manière. V. Berliner, *Magazin*, II, 16. Cf. par ex. le catalogue de Kaufmann, n° 14, p. 95, n° 41 : פסח מאת ר'יוסף קולון טרבוטי חי' על סמ"ג בהל'

[2] J. B. Levi et S. J. Halberstamm תקנות חכמים p. 7-8 et Abramo Pesaro, *Memorie storiche sulla communità israelitica ferrarese*, p. 30. Avec les documents publiés par moi ici pour la première fois et dont les éléments concernant l'histoire

Digitized by Google

le document tiré par M. Modona des Archives de la Communauté de Vérone (*Revue*, t. XV, p. 117 et s.), et qui jette quelque lumière sur la manière dont les Juifs exilés d'Espagne furent accueillis dans ses États[1]. On y voit avec plaisir s'affirmer les sentiments d'humanité de ce bienfaiteur des Juifs, qui, en 1476, installa à Ferrare la première imprimerie juive. Dans cette lettre, nous apprenons aussi, pour la première fois, d'où venaient ces Juifs d'Espagne. Ils n'arrivaient pas directement de ce pays, mais de Gênes, où les navires qui avaient servi à leur fuite les avaient jetés. Nous ne croyons pas nous tromper en supposant que ce fut Éléonore, belle-sœur du roi de Hongrie, Mathias Corvin, et fille de Ferdinand Ier, roi de Naples, ce prince si secourable aux exilés d'Espagne[2], qui décida son époux Hercule Ier, duc de Ferrare, à suivre l'exemple de son père et à accueillir ces malheureux dans ses États. C'est sans doute à son intervention que se rapporte le préambule de notre lettre. Les vingt et une familles qui jouirent de la faveur de cet accueil échappèrent, pour ainsi dire, une seconde fois à la mort, car durant leur séjour sur le môle de Gênes, elles avaient connu des angoisses plus terribles que les dangers de la persécution[3]. Hercule fit dire à ces malheureux qu'ils pouvaient venir en toute sécurité dans son pays avec leurs familles et leurs biens, et qu'ils y seraient traités et considérés avec bienveillance. Comme leur cœur dut se réjouir d'entendre le duc leur dire qu'ils s'applaudiraient chaque jour de plus en plus d'avoir demandé la protection de sa maison ! En effet, les sept clauses dont la lettre contient un aperçu sommaire étaient de nature à réaliser toutes ces promesses. Par leur teneur comme par ce qui s'y trouve omis, elles sont un témoignage éclatant de la bienveillance du prince. Dès le début, il donne aux réfugiés l'assurance qu'au cas où ils seraient forcés de quitter Ferrare, ce qui n'arrivera pas, à ce qu'il pense, il leur serait accordé un délai d'un an. Ils pourront exercer librement la médecine chez les chrétiens, sans crainte d'être punis, et le duc est prêt, pour plus de garantie, à intervenir auprès du pape Alexandre VI pour obtenir à cet effet une licence formelle. Ils auront le droit d'acheter la ferme des impôts et des

de Ferrare sont restés ignorés de l'auteur de cette monographie, celui-ci aurait pu établir du même coup la haute antiquité de la communauté de Ferrare, car déjà Borso dit que les Juifs y résidaient depuis un temps immémorial.

[1] *Ibid.*, p. 118, l. 11, au lieu d'*observamus* il faut lire évidemment : *observandissimus*. Par suite, la conclusion de M. Modona à la fin de la p. 121, est inadmissible. La signature, p. 121, l. 6, doit, sans aucun doute, se lire comme au bas des autres décrets d'Alphonse Ier, Hieronymus Magnanimus.

[2] Voir la Chronique de Kapsali dans Wiener, *Emek Habacha*, p. ר"נ.

[3] Wiener, *ibid.*, p. 200, note 233.

Digitized by Google

douanes, ils pourront exercer des métiers et tenir des pharmacies publiques. Tous les effets de ménage qu'ils apporteront seront francs d'impôts et de taxes ; pour les articles de commerce seuls ils auront à payer les droits de douane que l'État a affermés, mais ils seront affranchis de tous les droits non affermés. Aucun empêchement ne sera mis à leur départ éventuel, le duc ne voulant retenir personne de force dans ses États. Ils jouiront de tous les privilèges à l'égal de tous les autres sujets juifs, à l'exception des banques de prêt.

Hercule était prêt à envoyer à ce sujet des lettres patentes aux exilés, qui, à ce moment, se trouvaient encore à Gênes, mais ils le firent prier par leurs intercesseurs d'en différer la rédaction jusqu'au moment où ils seraient arrivés à Ferrare. Le duc accéda aussi à cette nouvelle demande, et se borna à leur envoyer un passe-port leur donnant libre accès dans son pays, et à leur assurer la stricte exécution des promesses qui leur avaient été faites oralement. Notre lettre est datée du 20 novembre 1492, le document publié par M. Modona contient un vidimus de l'acte définitif et officiel signé par Hercule en faveur des Juifs, cet acte est du 1er février 1493 ; l'installation des vingt-une familles à Ferrare a donc eu lieu dans cet intervalle. Cet acte officiel, qui développe seulement quelques points du projet primitif tel qu'il est contenu dans notre lettre, prouve que celui-ci maintint fidèlement toutes les mesures gracieuses qu'il avait promises aux Juifs.

On trouvera ci-dessous le texte de notre lettre d'Hercule Ier qui fait l'objet de ce petit article.

III

LA SITUATION DES JUIFS DANS LE ROYAUME DE NAPLES DE 1533 A 1540.

Nous savions par une lettre manuscrite d'un rabbin de Naples, David b. Joseph Ibn Iahya, en date du 27 février 1533 [1], que

[1] Isid. Loeb, *Revue*, XVI, 37 et 46. Je possède un ms. d'une traduction hébraïque de l'ouvrage philosophique Makâsid de Gazzali, provenant de la main de ce savant rabbin de Naples, comme le prouve une note ajoutée à la fin par son petit-fils, l'historien Gedalya Ibn Iahya : מעיד אני גדליה י׳צ׳ו בכמהרר הגאון יוסף ן׳ יחייא זצ״ל איך הגאון הגדול כמהרר דוד זקני זלה״ה כתב זה הספר מידיו ממש בימי נעוריו ובסוף ימיו למד אחי בו והגיה כל הספר בידיו ולכן ידיכם אל יהיו עליו לרעה וגם אתם פרו ורבו בתורה ובחכמה ובדעת ובכל תבונה אתם בני ובני בני יצ״ל׳.

Digitized by Google

l'expulsion de la communauté juive du royaume de Naples, fort petite par le nombre, mais jouissant d'une grande considération et de beaucoup d'aisance, était déjà décidée lorsqu'elle s'épuisait encore en efforts pour améliorer le sort de ses malheureux coreligionnaires emmenés en captivité de Coron, Patras et Zante, par André Doria. Mais ce qu'on ignorait, c'est la raison pour laquelle cette expulsion n'eut lieu que sept ans après 1533 et à qui on dut cet ajournement ; on ne savait davantage si, durant cet intervalle, les Juifs ne jouissaient plus d'aucun droit ou s'ils avaient obtenu de nouveaux privilèges. Toutes ces questions se trouvent désormais résolues par le document qu'il nous est donné de publier ici, grâce à la bienveillance de la direction des Archives royales de l'Etat à Modène (*Pièce V*).

Cette pièce nous apprend qu'effectivement l'ordre d'expulser tous les Juifs du royaume de Naples avait été communiqué, dès le 5 janvier 1533, par l'empereur Charles-Quint à son vice-roi, Pierre de Tolède. Six mois après cette date, aucun Juif, sans exception, ne devait plus se trouver sur le territoire du royaume, sous peine d'appartenir comme esclave à celui qui l'arrêterait ; en outre, le délateur recevait un cinquième de ses biens, et le reste était attribué au fisc.

Dans son édit de proscription, l'empereur déclare qu'il n'avait autorisé le retour des Juifs en Sicile que parce qu'il espérait que leurs rapports avec la population chrétienne amèneraient leur conversion au christianisme. Or, l'expérience ayant été faite sans que cette espérance se fût réalisée, il avait décidé l'expulsion des Juifs, hommes, femmes et enfants, dans un délai de six mois. Mais au moment où David Ibn Iahya se lamentait à cause de cette terrible sentence, des tentatives étaient déjà faites pour l'annuler. Ce fut encore Samuel Abravanel, l'illustre fils de don Isaac, qui avait fixé à Naples sa demeure, ouverte à toutes les œuvres de science et de philanthropie, dont l'influence parvint à faire révoquer cet édit. Les six mois s'écoulèrent, et les Juifs continuèrent à résider dans le royaume. Le 16 février 1535, il arriva même de Madrid un ordre formel de l'empereur de proroger le délai d'expulsion, ordre que Pierre de Tolède fit publier le 28 février de la même année. Peu de mois après, le 30 novembre 1535, il y eut même une convention véritable entre la Couronne et les Juifs, en vertu de laquelle ceux-ci eurent le droit de rester dans le pays pendant dix nouvelles années, moyennant le paiement de 10,000 ducats. Charles-Quint avait besoin d'argent ; il lui fallait équiper une flotte contre les infidèles, ce n'était pas le moment de se priver d'une source de revenus en renvoyant les Juifs napolitains

Digitized by Google

au-delà de la frontière. Samuel Abravanel avait réussi non seulement à obtenir le droit de séjour, mais encore à faire mettre dans le nouveau traité, scellé du sceau impérial, des conditions extrêmement favorables aux Juifs [1]. Les Juifs eurent de nouveau le droit de séjourner librement dans le pays, on permettait même l'immigration des Juifs étrangers, à la condition qu'ils annonçassent leur présence à Samuel Abravanel et aux quatre autres représentants des Juifs près du gouvernement. Naturellement ces émigrants, admis à séjourner dans le pays, ne devaient être que des riches. Les clauses particulières de ce traité, qui ne s'éclairent complètement que par l'histoire du droit et du gouvernement de la Sicile de ce temps-là, nous fournissent un tableau historique de l'état intellectuel des Juifs de ce royaume.

Ils habitaient principalement les villes de Naples, Tarente et Lecce, cependant il y en avait aussi dans les petites villes et localités du pays. La liberté du culte, l'égalité, au point de vue des droits, avec les autres habitants du royaume et la faculté d'émigrer librement, tels sont les points remarquables de ces dispositions favorables que Samuel Abravanel fut heureux d'obtenir pour ses frères, grâce à son dévouement et à sa position influente. Toutefois les détails de ce traité méritent un rapide aperçu :

1) Liberté d'acheter tous les vivres, et protection des autorités pour les acheteurs juifs contre les vendeurs.

2) Suppression de toute obligation de prêter de l'argent sans gage ou de fournir aux fonctionnaires de l'État des lits et autres ustensiles de ménage, comme l'avait ordonné aux Juifs de Palerme le roi Frédéric, à la date du 19 avril 1321, se référant en cela à l'usage existant dans d'autres localités de la Sicile [2].

3) Recouvrement par le soin des autorités des créances légitimement dues aux Juifs, et cela selon le procédé sommaire, « sans le bruit, la figure et l'appareil de jugement [3] ».

4) Liberté pour les Juifs d'abattre leurs animaux sans avoir rien à payer aux bouchers chrétiens ou sans empêchement de la part de ceux-ci.

5) En cas de perte d'un gage ou de remise, par erreur, d'un gage à un autre qu'au propriétaire, quand l'intention frauduleuse ne peut être prouvée, le prêteur juif n'aura à payer au propriétaire que la moitié de la valeur de l'objet.

[1] On le trouvera démontré parfaitement par une comparaison attentive, par exemple des privilèges accordés aux Juifs de Pirano (*Revue*, II, 178 et suiv.), d'Arolo (*ib.*, V, 219 et suiv.) et de la Savoie (*ib.*, 223 et suiv.) avec les concessions accordées aux Juifs de Naples.

[2] Quod officialibus venturis provideatur de robba et lectis per Judaeos ; voir Lagumina, *Codice diplomatico dei Giudei di Sicilia*, I, II, p. 38.

[3] Voir Ive, *Revue*, II, 180, note 3.

Digitized by Google

6) Suppression, pour les Juifs, de la nécessité de comparaître devant le forum de la police et de supporter les suites ordinaires de cette comparution, consistant en amendes et en vexations.

7) Pour les prêts sur gages, tout mois commencé sera considéré comme mois plein, quant aux intérêts. Après un an, les gages appartiendront simplement au prêteur, qui pourra en disposer librement.

8) L'autorité judiciaire est avisée d'avoir à faire aux Juifs droit sommaire et sans délai, « hors de tout appareil de jugement », dans toutes les affaires et surtout pour les réclamations de capitaux.

9) Les erreurs qui peuvent se produire dans les comptes et pour lesquelles il n'y a pas de preuve de vol, n'entraînent aucun châtiment.

10) Les contrats de vente et les reçus de dépôts des Juifs ont pleine valeur légale.

11) Les Juifs ne peuvent être contraints à assister aux sermons et controverses religieuses, ni à contribuer au traitement des membres du clergé régulier ou des inquisiteurs. Sous Frédéric II, les Juifs de la Sicile[1] avaient dû pourvoir à l'entretien de l'inquisiteur des hérésies et de ses serviteurs.

12) Les Juifs de tout le royaume participent à tous les privilèges et droits de faveur de leurs lieux de résidence.

13) Permission de circuler dans tout le pays sans avoir à payer d'impôt à cet effet.

14) Pendant les sabbats et les fêtes, où les Juifs ne peuvent pas, par scrupule religieux, porter du feu ou de la lumière, il leur est permis de sortir la nuit sans lumière.

15) Les cimetières juifs n'existant que dans les communautés importantes ; dans les endroits qui ne sont habités que par une seule famille, la translation des corps est autorisée, sans paiement d'aucun droit spécial de péage, etc.

16) Les prisonniers juifs, à l'exception des condamnés à mort, sont relâchés sous caution suffisante, pendant la durée des sabbats et fêtes.

17) En raison des tracasseries résultant pour les Juifs du port de signes spéciaux, ceux-ci sont supprimés. Ni les autorités temporelles, ni les autorités ecclésiastiques n'ont le droit d'imposer aux Juifs le port de ces marques distinctives.

18) Personne ne pourra forcer un Juif à faire l'office de valet de bourreau ou de torture ou à remplir tout autre service judiciaire (Nous savons, d'ailleurs, que cette défense n'était pas superflue, car, à cette époque, les Juifs de Candie[2] et d'autres lieux étaient effectivement contraints de remplir l'office de bourreau, ce métier étant considéré comme infamant[3]).

[1] L. Zunz, *Zur Geschichte*, p. 503.

[2] L. Zunz, *Die synagogale Poesie des Mittelalters*, p. 55.

[3] L'ordonnance de police de Francfort de 1577 place encore côte à côte « les femmes de mauvaise vie, les bourreaux et les Juifs, » voir Schudt, *Jüdischer Merkwürdigkeiten*, IV, 2, p. 112.

Digitized by Google

19) Liberté complète du culte ; quant à la construction de temples juifs ou de mosquées, comme on les appelait aussi en Sicile [1], et quant à l'usage des livres de doctrine religieuse et de prières, aucun empêchement ne pouvait y être mis par les autorités temporelles ou ecclésiastiques.

20) Les contrats et surtout les reconnaissances écrites de créances qui se trouvent entre les mains de créanciers juifs obligent le débiteur à payer sans rémission.

21) Les Juifs peuvent prêter sur tout gage solide ou mobile, et même sur des gages volés ou déjà engagés, s'ils n'en connaissent pas la nature; à l'expiration du délai de remboursement, les gages deviennent leur propriété.

22) Tous les livres et écrits des Juifs et de leurs employés font entièrement foi dans toutes les affaires de banque et de commerce.

23) Les Juifs sont exempts de toutes représailles et impositions frappant leurs lieux de résidence.

24) Les prêteurs juifs n'ont pas à répondre des dommages ou de la destruction des vêtements mis en gage.

25) Dans les accusations contre les Juifs, la procédure judiciaire seule est autorisée, à l'exclusion de la procédure inquisitoriale; de même, les Juifs ne sont tenus de répondre qu'à une accusation judiciaire ordinaire.

26) Si un Juif, en achetant des habits ou autres objets volés, ignore qu'ils proviennent d'un vol [2], il ne sera pas puni et aura même droit au remboursement de ses dépenses.

27) L'enregistrement des exemplaires du présent privilège se fera sans droits de sceau à payer.

28) Les actes moratoires obtenus par certains débiteurs n'ont pas de valeur en ce qui concerne les créances des Juifs.

29) La permission donnée aux Juifs de fréquenter librement tous les marchés du royaume doit être respectée par le fermier du marché et toutes les autorités.

30) Tous les commerçants voyageant dans le pays, indigènes ou étrangers, doivent être traités comme les sujets chrétiens sous le rapport des droits de douane et des impôts.

31) Les Juifs ne peuvent être emprisonnés pour dettes s'ils fournissent caution et ceux qui sont emprisonnés n'ont rien à payer aux valets pour des dettes d'un ducat et moins.

32) Les doutes s'élevant sur la validité de privilèges antérieurs doivent être interprétés en faveur des Juifs.

[1] Voir Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesen der Juden in Italien*, p. 281.

[2] Voir Simonis Majoli *Dierum canicularum* (éd. Offenbach), I, 553 [De perfidia judæorum coll. I] : de rebus furtivis apud Judæos inventis de quibus per totam fere Italiam extant statuta et privilegia, quæ concedunt facultatem Judæis mutuandi sub usuris pecuniam etiam super rebus furtivis, nec illa dominis tradere coguntur, nisi prius eisdem restituto capitali sub usuris.

Digitized by Google

33) En cas de changement de domicile, on ne peut demander aux Juifs d'impôts spéciaux, s'ils paient les droits ordinaires.

34) Le témoignage de filles de mauvaise vie ou de proxénètes sur le commerce sexuel des Juifs avec des chrétiens n'est pas valable. Aucun juge n'a le droit de se fonder là-dessus pour mettre des Juifs à la torture. (Cette disposition, vu la peine de mort qui était la conséquence de ce genre d'accusations, était une mesure vraiment libératrice.)

C'est le 24 novembre 1536 que ce traité, avec ses dispositions extrêmement favorables dans les détails, fut communiqué par le vice-roi Pierre de Tolède à toutes les autorités du pays. Mais encore une fois, ce furent des promesses sur le papier, et le privilège accordé aux Juifs de Naples ne fut qu'un document inutile. En vain Samuel Abravanel avait employé son influence, tous les sacrifices d'argent et de biens auxquels les Juifs durent l'ajournement de leur expulsion furent inutiles. Sept ans ne s'étaient pas écoulés qu'il n'y avait plus un Juif dans le royaume de Naples [1].

IV

LES SIGNES JAUNES DES JUIFS A FERRARE, A ROME, ET A MILAN.

L'histoire du chapeau jaune des Juifs attend encore son historien, elle n'a été qu'effleurée par M. Ulysse Robert dans son étude sur la roue [2]. Il faudrait préalablement rassembler les ordonnances des États italiens et des autres pays qui montrent comment cette marque distinctive se propagea peu à peu avec une sorte de légalité. C'était un dogme, un axiome du bon sens humain, que les Juifs devaient être distingués même extérieurement de tous les autres hommes. Il appartenait, dès lors, au pouvoir législatif de régler cette séparation par des prescriptions plus ou moins tracassières, il n'était pas nécessaire de craindre des contestations sur ce sujet. En effet, il ne venait à l'idée de personne qu'un Juif n'avait pas besoin d'être muni d'une marque distinctive. Aussi, dans les rares sources que nous réunissons ici pour l'histoire de ce genre de vexations, nous voyons, au xve et au xvie siècle, les autorités temporelles et spirituelles unies à ce

[1] Graetz, *Geschichte der Juden*, I, 327, note 1.
[2] *Revue*, VII, 95 et s. ; cf. IV, 94.

Digitized by Google

sujet dans un accord touchant. Le chapeau jaune des Juifs apparaît comme une sorte de nécessité naturelle et légale.

Le 13 avril 1498, Hercule de Ferrare, d'ailleurs protecteur et bienfaiteur des Juifs dans ses États, crut devoir ordonner à ses sujets juifs, dans toutes les villes de ses États, de porter la barrette jaune, à partir du dimanche, huitième jour après la Pâque de l'an 1498[1]. La mesure ne semble s'adresser qu'aux hommes ; du moins, l'édit ne mentionne pas les femmes. La pénalité de quatre coups de fouet et de 200 ducats d'amende, en cas d'infraction, montre bien combien tout cela était pris au sérieux. L'édit avait été adressé au commandant des villes de Modène, Reggio, Romagnola, etc., aussi bien qu'au gouverneur de Ferrare. Le seul adoucissement que les Juifs de Ferrare purent obtenir, ce fut un court délai jusqu'au 1er mai 1498. Cette mesure imprévue dut provoquer une grande consternation, Hercule lui-même reconnut qu'avant de l'appliquer, il fallait d'abord fabriquer les chapeaux jaunes, et, dès le 17 avril, il fit dire au commandant de la ville de Modène de donner encore un sursis aux Juifs pendant tout le mois d'avril, pour qu'ils pussent prendre les dispositions nécessaires.

Les dépêches de l'évêque d'Anglone[2] nous reportent aux jours néfastes de l'avènement de Paul IV. Celui-ci monta sur le siège de saint Pierre le 13 mai 1555. Peu de semaines après, une série d'ordonnances apprirent aux Juifs des États de l'Église qu'une ère de persécution allait commencer pour eux. Joseph Cohen et Guedalya Ibn Iahya mentionnent ses cruelles mesures dans leurs chroniques et spécialement les signes jaunes pour les hommes, les femmes et les enfants ; mais ces dépêches, malgré leur concision, nous fournissent des traits nouveaux. Le samedi avant le 23 juillet 1555, les Juifs de Rome mirent pour la première fois le chapeau jaune. Beaucoup d'entre eux préférèrent s'habiller entièrement de jaune, pour atténuer l'effet du chapeau. Les Juifs avaient offert au pape 40,000 scudi pour le décider à révoquer sa bulle, mais ce fut vainement.

L'édit du duc d'Albuquerque[3], du 3 septembre 1566, nous transporte dans le Milanais, qui venait de passer sous la domination hispano-autrichienne. Le chapeau jaune des Juifs y avait déjà été introduit pendant l'occupation française. Joseph Cohen nous parle des chapeaux jaunes hauts et pointus que « Monsignor » Lau-

[1] Pièces justificatives nos VI et VII.
[2] Pièces justificatives nos VIII et IX.
[3] Pièce justificative no X.

Digitized by Google

trec avait imposés, en 1521, aux Juifs du Milanais [1]. Cet édit nous fournit le texte des ordonnances dont le même historien nous parle en ces termes [2] : « Au mois de septembre de l'an 5327 (1566), Philippe, roi d'Espagne, ordonna aux Juifs du Milanais de porter des chapeaux jaunes et leur défendit de prêter à intérêt. Les femmes devaient porter également une marque distinctive. Les Juifs en furent très mortifiés et en *mirent les mains sur les reins* » (Jérémie, xxx, 6). L'édit devait être exécutoire dix jours après la promulgation faite sur les places publiques de Milan au son des trompettes. Les enfants dès l'âge de dix ans étaient soumis à la même mesure. Ailleurs le signe distinctif n'était obligatoire qu'à partir de l'âge de quatorze ans. Pour les hommes, le règlement ordonnait des barrettes ou des chapeaux jaunes, pour les femmes, des collerettes jaunes par dessus les vêtements. Les parents étaient déclarés responsables pour leurs enfants, les maîtres pour leurs domestiques. Pour se procurer des surveillants sans bourse délier, il fut stipulé qu'un tiers des 100 scudi fixés comme amende en cas de contravention serait attribué au délateur, le reste revenait au fisc.

Le prêt d'argent aux chrétiens [3] était interdit sous peine des châtiments les plus sévères. La confiscation des biens était la conséquence inévitable de toute contravention à cette mesure, qui avait pour but de supprimer le prêt à intérêt des Juifs. Là aussi, on eut recours à la délation payée; le délateur recevait le quart des biens confisqués au profit de l'État.

Ces tracasseries n'étaient ici, comme toujours, que les soupapes par lesquelles se faisait jour l'animosité contre les Juifs. Nous savons par Joseph Cohen que Philippe II ordonna à ses gouverneurs de chasser les Juifs du Milanais, et que le cardinal Borromeo se hâta d'exécuter dans le Milanais les affreuses bulles de Pie V. Comme il arrivait souvent, la population était venue, sans le savoir, au devant du désir de son souverain, et, de son côté, avait demandé, comme le prouve le préambule de notre édit, l'expulsion des Juifs. Les tracasseries du signe jaune les préservèrent de souffrances plus grandes, ce fut comme une saignée qui écarta le danger d'une destruction complète.

[1] S. Cassel, dans l'Encyclopédie d'Ersch et Gruber, II, 27, p. 157, parle à tort de chapeaux verts.
[2] Traduction Wiener, p. 106.
[3] Même pièce, n° 5.

Digitized by Google

V

LA QUÊTE POUR LES MARRANES EXPULSÉS DE PESARO.

Je suis aujourd'hui en mesure de placer en pleine lumière les lettres que (*Revue*, XVII, 71-72) je n'ai pu éclaircir complètement. Dans une collection de 249 lettres, dont je possède le manuscrit, j'ai trouvé, aux numéros 87, 91 et 170, des copies de circulaires qui, à la vérité, ne sont pas datées, mais que, sans craindre de me tromper, j'ose rattacher à celles que j'ai publiées précédemment (*Pièces XI, XII et XIII*).

Les effroyables atrocités commises par Paul IV envers les Marranes qui s'étaient réfugiés en Italie durent leur ouvrir les yeux sur ce qui les attendait s'ils ne cherchaient pas rapidement un asile en lieu sûr. Guidubaldo, duc d'Urbin, ayant fait mine de vouloir accueillir les fugitifs dans ses Etats, les villes de Sinigaglia et tout particulièrement celle de Pesaro devinrent de véritables ports francs où affluèrent de nombreux fugitifs cherchant asile et espérant s'établir sur le territoire du duc. Les communautés juives de ces villes gémirent sous les charges que leur imposa l'entretien des immigrants. Mais, quand il fut avéré que le duc lui aussi retirerait sa protection aux pauvres marranes, il fallut aviser aux moyens de préserver ces héros de la foi d'une destruction certaine. Tous les regards se tournèrent vers la Turquie, le Levant, comme on disait alors, où l'humanité du sultan Soliman promettait aux bannis une nouvelle patrie. Les Juifs de Pesaro entreprirent de sauver les malheureux persécutés ; il s'agissait de fréter pour eux des navires et de préparer des provisions et de l'argent pour le voyage. C'est en déployant les plus grands efforts qu'ils avaient pu subvenir aux charges de l'hospitalité qu'ils avaient accordée aux marranes ; il leur avait fallu vider les caisses de la communauté et les caisses de bienfaisance. Les femmes avaient rivalisé avec les hommes pour secourir ces malheureux, mais la tâche était trop lourde et dépassait leurs moyens. Les marranes étaient venus à Pesaro des Etats de l'Eglise, de la Marche, de la Romagne et de la Campanie. Le nombre des fugitifs s'était élevé à 700 âmes et on sentit la nécessité de demander des secours près des coreligionnaires du reste de l'Italie.

Salomon Mazliah b. Raphaël Elia Finzi de Recanati, tel est le nom de l'homme de cœur qui fut choisi par la communauté de

Digitized by Google

Pesaro pour lui confier la mission de recueillir les contributions des autres communautés israélites d'Italie. On le munit d'une lettre de créance par laquelle on priait les communautés de lui donner prompte satisfaction, la chose étant urgente, et de le faire accompagner d'une escorte sûre. En même temps on lui remit un registre de 58 feuillets, où les communautés et les sociétés devaient inscrire leurs dons. Nous pouvons suivre notre quêteur pendant une partie de son voyage. A Mantoue, il réussit rapidement à stimuler les sentiments charitables de la communauté. Il ne s'y arrêta pas jusqu'à ce que la quête fût terminée et continua sa route jusqu'à Crémone. La communauté de Mantoue, qui était importante et influente, recommanda (lettre 87) aux communautés cette œuvre d'assistance. Elle fit savoir, en même temps, à celle de Pesaro qu'il y avait déjà 150 scudi de réunis ; que, toutefois l'argent serait remis aux émigrants suivant la manière dont en déciderait un comité spécial qu'on allait nommer. Mais le malheur devait s'acharner contre les marranes. Joseph Cohen nous a conservé les dates du 1er et du 27 avril auxquelles deux navires portant des marranes quittèrent le port de Pesaro : aucun de ces marranes n'atteignit le Levant, toutefois il est certain qu'ils cherchèrent effectivement à gagner la Turquie en passant par Venise, comme cela résulte de nos lettres (nos 87, 170). Cette hypothèse est confirmée par le récit de Joseph Cohen, d'après lequel les fugitifs du second navire, se voyant poursuivis en quittant Ancône, se firent conduire en Istrie, parce qu'ils étaient persuadés d'être en sûreté sur le territoire des Vénitiens.

Budapest, le 8 octobre 1889.

DAVID KAUFMANN.

PIÈCES JUSTIFICATIVES.

I.

NICOLAUS EPISCOPUS SERVUS SERVORUM DEI. AD PERPETUAM REI MEMORIAM.

Solet sedis apostolice circumspecta benignitas mansuetudine temperare rigorem et quod juris negat severitas nonnunquam de gratia

Digitized by Google

indulgere prout exacta consideratione personis locis temporibus et causis eorumque circumstantiis universis in domino cognoscit expedire[.] Sane pro parte dilecti filij Nobilis Viri Borsii Marchionis Estensis nobis nuper exhibita petitio continebat quod cum in civitate diocesi et districtu ferrariensi atque dominio dicti Marchionis a multis transsactis Annis et a tanto tempore cuius initij memoria hominum non existit propter Civium et Incolarum atque Comitatinorum et districtualium ipsius Civitatis nec non forensium et aliorum comoditatem per ipsius Marchionis predecessores in eisdem Civitate et dominio Judei permissi fuerint et tollerari consueverint ut Judei ipsi initis per locorum dicti dominij Cives et habitatores compositionibus et pactis accepta certa quantitate pro centenario pecunias sub pignoribus ad fenus possent mutuare ac Cives et Incole ceterique supradicti propter plurima tam publica quam privata ordinaria et extraordinaria eis pro tempore incumbentia onera graviora eis in suis mobilibus et immobilibus detrahendis bonis in supportandis oneribus predictis paterentur damna si hoc remedium accipiendi pecunias mutuo sub usuris adinuentum non fuisse(n)t ac christiani inter se hoc fenus forsan perpetrassent quod Marchio et eius predecessores huiusmodi nullatenus permittere potuerunt licet in Civitate et diocesi ferrariensi eiusque Marchionis territorio et dominio predictis a tempore huiusmodi et adhuc de presenti Judei ipsi conducti ac cum eis initis pactis et compositionibus ad fenus pecunias mutuare publice permissi fuerint domos eisdem ad fenus et usuras huiusmodi excercenda ac ad habitandum prout in nonullis alijs locis fieri solitum existit locando quodque Marchio et sui predecessores antedicti prefati Judeis ut exercicium huiusmodi in eisdem Civitate diocesi Terris atque dominijs citius et facilius facere inibique residere valerent multa decreta et pacta eorum vite comoditatem concernentia inierunt certumque Judicem pro eorum quere(r)[l]is inter ipsos et Christianos super usuris huiusmodi exigendis et pignoribus ad hoc inpignoratis pro moderata quantitate huiusmodi super pignoribus ipsis ad usuram datis decidendis deputaverunt que omnia tam ab ipso Borsio quam predecessoribus suis Marchionibus huiusmodi non tamen in contemptum fidei Chatolice sed pro necessitate et commoditate ac causis antedictis actenus permissa fuerunt et etiam observata prout in certis auctenticis de super confectis litteris et instrumentis dicitur plenius contineri. Quare pro parte ipsius Borsij Marchionis nobis fuit humiliter suplicatum ut sibi suisque successoribus Marchionibus nec non omnibus et singulis civibus habitatoribus et Incolis civitatis diocesis territorio et dominij predictorum tam civis quam defunctis de absolutionis beneficio ab excomunicationis aliisque sententiis censuris et penis Ecclesiasticis quas propter premissa quomodolibet incurrerint et alias eis in premissis oportune providere de benignitate aspostolica dignaremur. Nos igitur qui salutem querimus singulorum in premissis prout ex debito pastoralis tenemur oficij providere volentes, nec non litterarum et

Digitized by Google

Instrumentorum predictorum formas et tenores presentibus pro expressis habentes huiusmodi suplicationibus inclinati Borsium ac eius predecessores qui fuerunt pro tempore Marchiones Estenses huiusmodi omnesque alios et singulos supradictos qui Judeis huiusmodi ut prefertur promiserunt, ac cum eis pepigerunt cum usuris ab eis mutuo pecunias recipiendo seu domos ad hoc fac[i]endum vel ad habitandum seu pro Sinagogis eis locando, aut alias composuerunt ab excomunicationis suspensionis et interdicti, aliisque sententiis censuris et penis ecclesiasticis in eos occasione huiusmodi tam a iure quam ab homine quomodolibet latis et inflictis auctoritate apostolica et etiam de potestati plenitudine absolventes et absolutos censentes omnem inhabilitatis et infamie maculam sive notam per eos occasione predicta quomodolibet habita abolemus ipsosque omnes et singulos in pristinum statum famam et honores in quibus antequam premissa per eos committerentur quomodolibet erant plenarie et integre restituimus et reponimus et nichilominus litteras ipsas gratas et ratas habentes Borsio eiusque sucessoribus Marchionibus Estensibus nec non civibus habitatoribus et Incolis ac subditis prefatis in ferrariense predicta nec non Mutine Regio et aliis quibuscumque civitatibus Castris locis terris et dominijs sub dominio dicti Marchionis consistentibus presentibus et futuris ut Judeos ipsos sic fenerantes imperpetuum fenerare ac cum eis pro eorum necessitate commoditate aut alias impune componere et pacisci pro moderata quantitate pro centenario exigenda ab ipsis Civibus habitatoribus et incolis iuxta arbitrium dicti Borsij et suorum suc[c]essorum Marchionum estensium pro tempore existentium sub modo forma et lege per Borsium et predecessores antedictos iuxta dictarum litterarum tenorem observari solitis compositionesque et pacta in premissis per eos inita et firmata iuxta tempus tunc inter ipsos et dictos Judeos expressum confirmare et eo finito quotiens opus fuerit pacta et compositiones huiusmodi renovare seu cum eis ut prefertur de novo componere domosque et habitationes tam pro usuris fenoribus huiusmodi aut Sinagogis nec non ad habitandum eisdem Judeis dari solitis aut alias ipsis Judeis locare arrendare nec non annuam pensionem dare et concedere possint et valeant eidem auctoritate et tenore et ex certa scientia licentiam damus perpetuo et facultatem. Non obstantibus premissis ac Constitutionibus et ordinationibus apostolicis decretis quoque legibus et statutis et consuetudinibus generalibus vel spetialibus in contrarium editis etiam si de illis ac eorum totis tenoribus de verbo ad verbum presentibus habenda foret mentio spetialis et quibus ipsis alias in suo robore duraturis inquantum effectui presentium adversari possent illorum tenores etiam pro presentibus expressis habentes spetialiter derogamus ceterisque contrariis quibuscumque. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostre absolutionis restitutionis repositionis dationis et derogationis infringere vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc atemptare presumserit indignationem omnipo-

Digitized by Google

tentes Dei et beatorum Petri et Pauli aspostolorum eius se noverit incursurum Data Rome apud Sanctum Petrum Anno incarnationis Dominice Millesimo quadringentesimo quinquagesimo primo Pridie Nonas Julij Pontificatus nostri Anno Quinto.

PE. DE NOXETO.

D. de Luca.

(R. Archivio di Stato in Modena — Ebrei — Documenti).

II.

ALFONSUS DUX.

ALFONSUS Dux Ferrarie Mutinæ et Regij Marchio estensis comesque Rodigij etc. Supplicaverunt nobis hebrei bancos foeneraticios exercentes hac in nostra Civitate Ferrariæ et etiam nostris in civitatibus Mutinæ et Regij se plurimum gravatos fuisse ab uno anno proximo præterito et citra : quottidie magis gravari varijs, et diversis oneribus et impositionibus eis in communi impositis, tanquam subditis nostris. Quibus soli et de per se minime satisfacere possunt : minusque in futurum poterunt : nisi et alij hebrei in oppidis nostris Carpi Centi et plebis habitantes et qui alijs in locis quæ sub Dictionem nostram venient comorabuntur ad ea secum conferant et contribuant equaliter ; pro portionibus suis habita ratione facultatum suarum : Et ut sic velimus pro Communi eorum omnium bono et conservatione Superinde Declarare atque committere. Nos autem animæ vertentes æqum esse subditos nostros equaliter in præmissis procedere debere Motique alijs instis et rationabilibus de causis ex certa scientia et de plenitudine postestatis nostræ per presentes nostras Litteras et Decretum declaramus mentem nostram esse : et ita Volumus, atque Mandamus omnes et singulos hebreos habitantes et qui in futurum habitabunt dictis in oppidis nostris ; Centi et Plebis, ac Carpi pro parte ad Nos spectante et pertinente : alijsque in locis qui sub Domin[i]um nostrum venient tam bancos fœneratitios exercentes quam non exercentes Conferre, et contribuere debere ac omnia, et singula onera et gravamina tam realia quam personalia : et seu mixta : et ad omnes, et quascunque impositiones in Comuni Impositas a dicto anno proxime preterito et citra : et in futurum imponendas ipsis hebreis nostris Ferrarie Mutinæ et Regij pariter cum eis et e converso pro virilibus portionibus suis et habita ratione facultatum suarum Dummodo ipsi quoque citentur ad faciendum, et fieri videndum estimum suum cum dictis hebreis nostris ferrarie et aliis predictis : ut inter eos omnia aequa lamæ procedant et equaliter sub imperio nostro tractentur Non obstantibus litteris sive Decretis privilegijs aut capitulis aliquibus nostris, aut quondam Illustrissimi Genitoris nostri : eisdem concessis, vel etiam conce-

Digitized by Google

dendis ad eorum, vel aliorum preces, aut motu proprio nostro nisi de his de verbo, ad verbum fieret in eisdem mentio et descriptio Spetialis et expressa: et aliis quibus cunque in contrarium facientibus etiam non obstantibus Quibus omnibus et singulis etiam si talia essent de quibus habenda esset mentio spetialis et individuo per presentes nostras de eadem certa Scientia et plenitudinæ potestatis nostræ Derogamus: et derogatum esse volumus, atque Mandamus, in quorum fidem et robur presentes nostras litteras et Decretum fieri iussimus et Registrari nostrique maioris Sigilli consueti appensione muniri: Datum Ferrarie in Palatio nostro Anno nativitatis Dominicæ Millesimo quingentesimo quinto, indictione octava Die undecimo Junij.

(Con sigillo pendente).

HIERONIMUS MAGNANINUS.

(Archivio di Stato in Modena — Cancelleria Ducale — Ebrei, Universita, Decreti Ducali).

III.

HERCULES DUX.

Hercules Secundus Ferrariæ Mutinæ et Regij dux quartus Carnutum primus Marchio Estensis, Rodigijque et Grisortis comes, et Carpi ac Montis arguti Dominus etc. Concessum fuit per Illustrissimum et Excellentissimum Dominum Dnum Herculem olim Ducem Ferrariæ et mox, confirmatum per Illustrissimum et Excellentissimum genitorem nostrum Nobis colendissimum Decretum super decimis et collectis a Commissariis Ecclesiasticis exigendis Hebreis fœnerantibus et fœnus exercentibus in territorio et dominio nostro, cuius Decreti et confirmationis de verbo ad verbum tenor et sententia hic subscripta est videlicet. Alphonsus dux Ferrariae Mutinae et Regij, Marchio Estensis Rodigijque comes etc. Concessit Illustrissimus Princeps et Excellentissimus Dominus Dominus hercules olim Dux Ferrariæ parens noster observandissimus infrascriptis hebreis totius Dominij nostri Decretum infrascriptum videlicet Hercules Dux Ferrariæ Mutinæ, et Regij Marchio Estensis et Rodigij comes etc. Cum sciamus populos nostros hoc tempore per maxime indigere pecuniis hebreorum quæ hactenus foenerate sunt et hodie fœnerantur hic Ferrariæ, Mutinæ, Regii Monticuli in terris nostris Carfagnanæ, Sancti felicis, Bondeni, Massæ Fiscaliæ, Pollicini Rodigij, Argentæ, et Romandiolæ[1] et alibi in locis nostris curandum esse

[1] Carfagnana, S. Felice sub Panaro, Bondino, Massafiscaglia, Polesine, Rovigo, Argenta, Romagnola, d'après les renseignements de mon ami le rabbin Giuseppe Jaré à Ferrare.

Digitized by Google

censuimus, ut ad commoditatem ipsorum populorum ita habeatur erga ipsos hebreos quod causam non habeant abeundi ex terris ipsis cum eorum familijs pecunijs et rebus quod contingere posset quando illa onera et gravamina sibi imponerentur, quæ minime sustinere valerent, et quia ipsi hebrei, ut nobis exposuerunt gravati sunt multis extra-ordinariis expensis præter onera familiarum suarum : Quibus vix sufficere et satisfacere possunt : Metuentes ne sibi in futurum veniant molestiæ ab Romana Curia ut sunt impositionis decimarum aut vigesimariis et huiusmodi Quas nulla tenus sustinere valerent, Immo potius ad alias urbes, et loca Nobis non subiecta cum familijs et rebus suis se conferrent, refugium ad nos habuerunt supplicantes, ut superinde sibi de remedio opportuno providere velimus nec causam habeant discedendi ex terris nostris quas libenter habitant, his itaque intellectis et optime examinatis Decrevimus huicrei pro bono et contentamento, atque commodo subditorum nostrorum providere hoc modo videlicet Nam tenore harum nostrarum patentium literarum ex certa scientia et animo deliberato decernimus et promittimus omnibus et singulis Hebreis et eorum Socijs, ac familijs ut supra in dictis Civitatibus, terris, et locis nostris Bancos fœneraticios conducentibus tenentibus, et exercentibus qui pendentibus eorum affictibus conductis iam inceptis; et his qui incipere debent in Calendis Januarijs proxime futuris nullo modo permittemus ipsos, aut aliquem eorum, gravari, molestari, et inquietari, super ullis Decimis et collectis per Commissarios seu Exactores apostolicæ Cameræ imponendis Nisi eatenus quantus gravari contigerit Laycos et Seculares etiam solventibus clericis et personis Ecclesiasticis nec aliter nec alio modo, immo hebreos ipsos ab huiusmodi decimis ut supra imponendis difendemus Et casu quo ipsis super huiusmodi collectis ; de quibus supra solvendis preceptum fieret, defensionem ut non solvant, in Nos suscipiemus omnibus expensis Cameræ nostræ Quod si eos solvere oportuerit vel aliquod damnum pati eos contigerit ipsos Immunes Indemnes expensis cameræ nostræ conservare promittimus In quorum robur, et fidem has nostras fieri iussimus, et registrari nostrique sigilli appensione muniri. Datas Ferrariæ in palatio Curiæ nostræ Anno nativitatis Dominicæ Millesimo quadringentesimo septuagesimo tertio Indictione sexta, die sexto decimo mensis Decembris. Cum pro parte hebreorum suprascriptorum Nobis supplicatum extiterit, ut velimus eis Decretum ipsum approbare decrevimus eos exaudire harum ergo nostrarum patentium litterarum tenore et Decreti, serie ex certa scientia et animo deliberato, ac de plenitudine potestatis nostræ, omnique alio meliori modo, quo magis et melius possumus, Decretum ipsum, et omnia in eo contenta, hebreis ipsis, socijs et famulis eorum approbamus et confirmamus ac de novo in quantam expediat concedimus promittimus et impertimur in omnibus et per omnia pro ut in eo continetur. In quorum robur et testimonium presentes nostras literas, et Decretum fieri iussimus et registrari, nostrique maioris Sigilli

Digitized by Google

appensione muniri : Datas Ferrariæ in palatio nostro Anno Nativitatis Dominicæ Millesimo quingentesimo quinto Indictione octava Die undecimo mensis Junii hieronimus Magnamimus, Post obitum vero prefati Illustrissim(œ)[i] et Excellentissimi genitoris nostri prefati hebrei ad nos recurrerunt et humiliter supplicarunt, ut ea benignitate et clementia in se utamur, qua olim predecessores nostri Illustrissimi benignissime usi fuerunt, dignemurque sibi ipsis confirmare et approbare ipsum decretum et ipsius Decreti confirmationem et omnia et singula, que in ei(u)s plenius continentur, Nos vero considerantes ipsorum hebreorum in Nos et statum nostrum fidelitatem, et synceram animi devotionem eorumque preces non inmodestas, aut inhonestas esse decrevimus benigno et inclinato animo pro eorum incommodis, et dispendijs sublevandis, ipsorum votis annuere et satisfacere. Tenore itaque harum nostrarum patentium Literarum et Decreti serie ex certa scientia et de plenitudine potestatis nostræ, omnique alio meliori modo, quo firmius et validius fieri potest, confirmamus, comprobamus, et ratificamus suprascriptum Decretum Ipsiusque Decreti confirmationem et omnia et singula, que in eis descripta continentur prefatis hebreis in terris et dominio nostro fœnerantibus eaque de novo in quantum opus sit ipsis et socijs concedimus et firma, rata et stabilia esse volumus et eadem auctoritate ducali nostra edicimus et mandamus. In quorum omnium robur et testimonium presentes has nostras literas fieri registrari, nostrique maioris sigilli appensione muniri iussimus. Datas Ferrariæ in Palatio nostro Ducali, Anno Nativitatis Dominicæ Millesimo quingentesimo trigesimo quarto Indictione septima, Die vero vigesimo mensis Novembris.

ALEXANDER GUARINUS.

Nicolaus Codecha
Nic^{s} m^{a} AR.

(R. Archivio di Stato in Modena — Ebrei — Documenti).

IV.

Ad Dominum Conradolum Protonotorium Stangam ac ducalem ecc.

Reverendissime in Christo pater ecc : havemo visto et inteso quanto scriveti a la nostra Illustrissima Consorte in resposta de quanto a die passati La vi scripse circa lo inviare qua ad habitare in questa nostra Citta et Dominio alcune de quelle famfglie de Judei, che sono capitati lie a Genova venute da le parte de Spagna. Et havemo visto li nomi de le persone et famiglie che se contentano de venire Et similmente li Capitoli che dimandano che li siano concessi per noi, li quali havemo ben considerati, et perche il se intenda più

Digitized by Google

chiaramente la resposta che li facemo ve remettemo qui inclusa la Copia perche quella de vostra mano la retenimo cum la vostra littera presso de noi Et dicemovi che liberamente e poteti respondere in nostro nome che Noi siamo multo ben contenti che vengano ad habitare qua cum le loro famiglie, et che li conducano le sue robe perche da noi sempre, serano ben visti et tractati in tute quelle cose che poteremo, et rendemosse certi che ogni die più se contenterano de essere venuti a Casa nostra et quanto sia per la parte de Capituli ve respondemo per il modo infrascritto videlicet.

Al primo siamo contenti concederli che quando fussemo pur Constrecti ad farli partire che non lo credemo gli daremo tempo uno anno ad partirse come domandano.

Al secondo se dice che quanto sia per noi non li impediremo mai la facultà del medicare ne quando se exercitarano — nel arte sua li imponeremo per tal cagione pena alcuna, mai si credemo li sia necessario havere licentia da la Sta del papa del potere medicare Christiani, a la impetratione della quale gli prestaremo ogni favore possibile et havendola saran securi da ogni contradictione.

Al tertio siamo contenti che possano arendare et condure ad afficto datij et Gabelle et altre cosse como domandano.

Al quarto Capitolo siamo contenti che possano fare arte et tenire appoteche publice facendo quello che fanno li altri artesani, excepto alcune cose le quale a Judei non convengono.

Al quinto concedemo che possano venire cum le famiglie sue et robe liberamente, intendendo che per le cose de casa et per suo uso non habiano a pagare cosa alcuna ne a li Datij et Gabelle per noi locate ne à li retenuti in noi : Ma quanto sia per le mercantie, le quale condurano, non li possemo far gratia se non per li datij li quali non havemo locati, per liquali siamo contenti che non pagino cosa alcuna, per quelli autem che sono locati serà necessario che se intendano cum li conductori liquali li faran al piacere, in che non li mancaremo anchora de favore.

Al sexto li Compiacemo integramente de ciò che domandano perchè non saperessemo tenire persona alcuna a forza.

Al ultimo dicemo che siamo contenti de Concederli tuti li privilegij et immunità che sono concesse a li altri hebrei qui al presente ben cum li modi et limitatatione che hanno loro exceptuando sempre da ogni nostra concessione lo imprestare ad usura come anche loro se contentano : et far contracti usurarii.

Et contentandosse dicti Judei de queste nostre resposte come se hano ad contentare, li posseti confortare ad venire securamente senza alcun respecto poiché se li observarà ad unguem quanto de sopra è dicto inviolabiliter, et se li seria mandato una nostra patente sopra questi Capitoli se non fussemo ora cussi confortati da questi hebrei qui quali ni hano facto instantia de queste nostre resposte, et de la conclusione in suo nome, dicendoni essere meglio et più al proposito de epsi Judei differire la Expeditione de li privi-

Digitized by Google

legy quando sarano gionti qui, perche se poterano fare con più sua cautione et satisfactione essendoli loro presente Non di meno volemo che questa nostra acceptando loro il partito del venire, la sia ex nunc per publico et auctentico decreto et Privilegio nostro.

Et adciò che cognoscano la nostra bona voluntade verso de loro se li manda una Lettera de passo patente qui alligata bona et favorevole Come vedereti cussi per li nostri passi, come per quelli d'altri Quale gli potereti dare quando vengano et non altramente Et cussi ge potereti dare questa nostra Lettera et Capitoli per sua cautione sopra li quali se potera ad ogni suo piacere formare il decreto in auctentica forma, et de la fatica et opera vostra vi regratiemo infinite volte Offerendoni a tutti li vostri beneplaciti del Continuo Parati.

Ferrariæ die xx novembris 1492.

HERCULES DUX FERRARIÆ, etc. [1].

(Archivio di Stato in Modena — Cancelleria Ducale — Ebrei, Università, Decreti Dúcali).

V.

JHESUS.

CAROLUS Quintus divina favente clementia romanorum Imperator semper augustus rex germaniæ Joanna eius mater et Idem carolus eius filius reges castelle aragonum utriusque sicilie hierusalem ungarie dalmatie croatieque, etc [1].

DON petrus de Toledo Marchio ville franche prefatarumqne Cesareae et Catholicae Maiestatum In hoc regno vice-rex locumtenens et Capitaneus generalis etc. universis et singulis presentium seriem inspecturis tam presentibus quam futuris : solent reges, et principes ad ea que regiorum subditorum utilitatem et comodum concernunt benivolos et benignos se prebere ibique libenter annuere ubi ipsorum subditorum et aliorum comoditas accedit recolimus preteritis temporibus de mandato et ordinatione Cesareae et cathólicae Maiestatum fuisse emanatum quoddam bannum pro discessu ebreorum In hoc regno tenoris et continentiae subsequentis videlicet : Carolus quintus romanorum imperator semper augustus rex germanie etc. : Joanna eius mater et Idem carolus : eius filius reges castelle aragonum utriusque sicilie hierusalem ungarie dalmatie croatieque, etc., banno da parte dello Illustrissimo Don pedro de Toledo marchese de villa franca vicere Capitaneo et locotenente ge-

[1] Par suite d'une erreur survenue dans la composition de cette pièce, les *j* de la fin des mots ont été remplacés par des *i*. Ce petit accident n'a, du reste, aucune importance.

Digitized by Google

nerale nel presente regno, la Maestà Cesarea have tollerato multo tempo che li Judei habitasseno In questo regno de napoli credendo et tenendo per fermo : che con la communicatione delli christiani veneriano ad cognosimento de la verita et se convertariano a la Catholica fede de nostro Signore Jesu Christo como sua Maestà lo have desiato et desea et perchè la experientia have demostrato che non solamente non se have exequito lo buono effecto che sua Maesta pensava anci con lloro conversatione hanno facto multi dapni in questo regno et seminate multe usure et dañati le conscientie de multi cristiani Ingrati del servitio de dio nostro Signore : per questo sua Maestà Cesarea ordina et comanda che tucti li dicti Judei mascoli et femene piccoli et grandi non exceptuandone alcuno escano et se partano dali termini di tucto lo dicto regno de napoli : dentro il termine de sei mesi immediate seguenti sotto pena che collui che se troverà dentro al dicto regno passato il dicto tempo de sei mesi sia fatto schiavo de quello che quello piglierà et perda tucta sua robba cussi mobile como stabile de la quale la quinta parte sia de quello che lo accuserà et l'altre quactro parte per la corte et se alcuni de dicti Judei infra lo dicto tempo se volessero convertire ad nostra Santa fede et recepere lacqua del santo bactismo loro merceda Data in Castello novo neapoli die quinto Januarii 1533. Don Pedro de Toledo vidit, de colle Regens vidit, Coffredus Regens, bernardinus martiranus secretarius et licet tempus dicti banni fuisset elapsum post modum fuisset prorogatus terminus dicti banni per plures alios menses pro ut apparet per quasdam provisiones prorogationis predicte quo tempore elapso noviter in quibusdam literis Cesareae et Catholicae Maeiestatum sub data en madrid die XVI° februarii 1535. Per quoddam capitulum suarum literarum fuit nobis scriptum et Injuntum In hunc qui sequitur modum Videlicet Cernemos assi mismo por bien que hos a Judeos delo que puoderetes saccarda los Judios desse veino por permectir que quedan alcun tempo y os remectemos que los concerteis et assenteis como nos parecier que mascunple a nostro servitio vigore Cuius quidem preinserti capituli licterarum predictarum volentes nos ut tenemur Cesareae et Catholicae Maiestatum obedire mandatis pro causis predictis et comoditati dictorum regiorum subditorum et pro subveniendo necessitatibus regie curie occurrentibus et signanter pro construenda felicissime classe contra Christiane fidei Inimicos pro servitio omnipotentis dei et predictorum Maiestatum venimus ad conventionem et Capitolationem cum dictis ebreis eisdem predictarum Maiestatum nomine Concessimus prout per presentes concedimus terminum decem aliorum annorum et alias prorogativas et gratias contentas In capitulis cum dictis ebreis celebratis tenoris seguentis videlicet lo que se have apputando con los Judios del presente reyno de napoles y con Don Samuel abrauanell' en su nombre es lo infrascripto.

Primeramente que vostra Excellentia en nombre de su Magestat concederà y darra licentia que enel dicto reyno puodan habitar y

Digitized by Google

estar todos los Judios que enel estan y querran venir a morar salvos y securos ellos y sus familias y bienes con todos los privilegios gratias y facultades que por su Magestat in la capitulation passada les fueron concedidos como por il privilegio que de su magiestat tienen parece los quales capitulos gratias y facultades seles agan de observar ad unguem por todos los tribunales deste reyno de napoles y esto por spacio de diez annos desde la dia que seles despachare in Cauta forma su privilegio y de Inde Incidebant ad beneplacitum de su Magiestat con desdicha de diez y ocho meses dela misma maniera que por el privilegio passado tenian. I quanto al privilegio que dictos Judios chieren de tener Juez competente se contenteran siendo servitio de Sua Mtat de non darselo de negozar del dicho privilegio con tanto que seles de por Juez en las cosas civiles al conseyo de santa clara y en las cosas criminales ala vicaria secundo es costumbre de la dicta gran corte della vicaria fiat, etc.

Item che expediendose il privilegio de la maniera supra dicha dichos Judios pagueran ala dicha regia corte dos mil ducatos corrientes de tribudo In cada uno anno di dichos diez annos de los quales anticiparan diez mill ducados corrientes por el tribudo de mill ducados de dicho mill ducato[1] y los mil ducatos de tribudo restantes sean obligados dar persona que los compre a razon de diez por ciento ai anno con carta de revendita o comprar los ellos mismos con que dicha Regia corte Cautele in Cauta forma a quienquera que comprara dichos mil ducatos o, a, quien dichos Judios bracan en caso que ellos los compren que puodan posseer y gozar dicta venta de dichos mill ducatos todo Il tiempo que dicha regia corte non tornerà dichos diez mil ducatos y passados dichos diez annos que los Judios steran securos de stare nel reyno et che dicha regia corte non puoda desterar dichos Judios ne Innovarles cosas ninguna sin primero pagar dichos mil ducatos fiat.

Item passados dichos diez agnos por Il tiempo que demassteran dichos Judios enel reyno con el bene placido de su Magiestat sin que seles hayan desdicha hayan de pagar mill ducatos de tribudo a lanno y los otros milla quien los compraren por los dichos diez mill ducatos y en caso que la corte los tornasse sean obligados de pagar los dos mill ducatos de tribudo a lano y dicho tribudo passado dichos diez annos les pagaran de la maniera que asta agora le han pagado ala regia corte fiat.

Item por que la corte sopradicha haya los diez mill' ducados que dichos judios an de antecepar de la maniera sobredicha y los otros diez mill por la compra delos dichos mill ducados de tribudo en Caso que fuessen ellos los compradores seran obligados los electos de los Judios de napules de dar Il repartimento dellos al thesaurero general d'este reyno con que declarán lo que tocca ad pagar alos Judios que viven en cada una dellas provintias I el turno li harà cobrar por

[1] Lire : de dictos dos mill ducatos ?

Digitized by Google

mano delos Regios perceptores con brevitad con que en casu que si las provintias en quien dieren el repartimento oscada una dellas non fueren taur bastantes para exegir il repartimento que seles he care que los, dictos electos I Judios de napoles y del reyno los maior parados sean obligados ad hazierlos buonos haziendolos perceptores su derada diligentia promictiendo dichos electos delos Judios de napoles que in casu que alcunas de la provintias se agraviasse de tal repartimento que pagado que avran staran con ellos ad razon y quenta fiat, etc.

Item que se concedera alos dichos Judios que negun Judios que son fuera del reino non pueda enel venir a morar ni mandar robba sua Sinque pagaran la parte que les sarra tassada quales toccha pagar en esto pagamento i en otras dispesas que sobra esta negotiacion los Judios tienen heza y dicha taxa seles aga de aser por don Samuel abrauanel y otros quatros Judios que para esto seran deputados con que sua Excellentia sea primiera Informada delas personas que venieren enel reyno de dichos Judios (delos que) venerria ad noticia de dichos deputados y qualquier Judio que veniere nel reyno sin ser de adcordo con dichos deputados sera Inpena de ducentos ducados la meitad para la Regia corte y la m(ari)[ei]tad para Il comun del Judio del reyno fiat, etc.

Item porque dichos Judios desean de bien vivir y non queria que por la culpa de uno se sequesse infamia ad todos supplican les conceda que in napoles non puedan inprestar si non personas facultuosas y di bien non puoda morar enello ningun Judio vacabundo et que a toda requesta delos electos delos Judios se haya da hezar dal reyno qualquier Judio que non viviesse buona y honestamente secund los costumbre delos buonos Judios y esto paraciendole ad Vostra Excellentia convenirse conforme ad Justicia fiat, etc.

Presentia capitula exemplata fuerunt in castro novo neapoli per Illustrissimum Dominum viceregem locumtenentem capitaneum generalem die ultimo februarii 1535 por mandato de sua excelentia antuin de puonto susecretario et ut premissa gratia et nova concessio facta dictis ebreis et cuilibet ipsorum ac capitulatio pre Inserta omniaque in dictis capitulis et ipsorum quolibet contenta suum debitum sorciantur effectum: mandamus Illustribus spectabilibus magnificis nobilibus et Egregiis viris magno suique regni Camerario eiusque locumtenenti presidentibus et rationalibus regie Camere summe prothonotariis et deputatis in sacro regio consilio santa clare magistro Justiticiario regenti et Judicibus magne Curie vicarie scribe ¿por^ni thesausario generali seu officialia predicta Regentibus baronibusque titulatis et non titulatis gubernatoribus et auditoribus provintiarum regni predicti thesaurariis Commissariis magistris por^nis portuum custodibus capitaneis universitatibus sindicis electis et aliis officialibus et personis tam demanialibus quam baronum tocius prefati presentis regni Ceterisque aliis officialibus ad quos spectabit et presentes pervenerint presentibus et futuris seu eorum locumtenentibus

Digitized by Google

et substitutis ad quos seu quem presentes pervenerint spectabunt et fuerunt quomodolibet presentate quatenus servata forma pre insertorum capitulorum ac nove concessionis gratie prefacte predictis ebreis et cuilibet ipsorum durante tempore predicto annorum decem a die date presentium capitulorum computandorum In omnibus et per omnia ad unguem et Inviolabiliter observent observarique faciant per quos decet Juxta dicte nove concessionis et gratie ac preinsertorum capitulorum seriem et continentiam pleniores omni dubio et difficultate cessantibus et contrarium non faciant pro quanto gratiam predictarum Cesareæ et Catholicæ Maiestatum curam habent ac penam VII mille cupiunt evitare. In quorum fidem hoc presens privilegium fieri Jubsimus magno predictarum Cesareæ et Catholicæ Maiestatum sigillo pendenti munitum. Data in civitate neapoli die ultimo mensis novembris 1535. Don Petro de Toledo vidit de Cosse Regius vidit Coffredus Regens vidit figueroa Regius vidit Alfonsii Sanchez Generalis thesaurarius Hieronimus locumtenens magni Camerarii L. vice prothonotarius dominus vicerex locumtenens generalis mandat mihi coriliano martirano prosecretario solutos etiam XII salernitanos pro taxatore in par : locumtenentie XVI Jux^mo^ quinternionum Regie Camere summe f. CCL : Adrianus registret in camera, etc.

Capitula.

1. In primis dicti Judei supplicano la prefata Maesta se degna concederli che ogni judio possa comparare nanti tempo como ei, oglio vini et grani et ogni altra leguma et victuaglie et pedatico et ogni altra cosa et quello comparando et usando che li debituri siano tenuti de darli tutto quello li haveranno venduti et promesse et lo officiale sia tenuto quando lo debitore non volesse pagare dicti Judei constrengereli summe et de plano ad farli dare tucto quello hanno comperato per lo paxato como ad quello compereranno per lo advenire placet Regie Maiestati, etc.

2. Item li dicti Judei supplicano la prefata Maestà se degna concederli che non possano essere constricti da qualsevoglia comunita o officiali tanto de domanio como de baruni prestar dinari senza pigno ne etiam possano esser constricti per dicta communità o officiali ad imprestare li lloro lecti massarie o altre cose loro mobile placet Regie Maiestati.

3. Item che ogni Judio ch haverà ad recepere par Instrumento o senza constando legitime de debito che dicta Maestà se degna comandareli sia facta expedita Justicia summe sinpliciter et de plano sine strepitu forma et figura Judiciis sola facti veritate actenta considerato le mangiarie sono facte placet Regie Maiestati.

4. Item li dicti Judei supplicano la dicta Maestà se degna concederli che ipsi Judei possano fare macellare carne Intro delloro et non siano tenuti pagare scannagio seu sangue et per li offitiali chris-

Digitized by Google

tiani non li possa essere data la assisa et che de dicti Offitiali contra farrà casche in pena de milli ducati placet Regie Maiestati de carnibus macellandis inter supplicantes ipsos.

5. Item che perdendose qualche pigno como sole accadere o per furto o che fosser restituito o venduto ad altri che alo patrone et Judio credendose che lo habia havuto lo patrone etiam che fosse cassato dallo quinterno che se digna sua Mæstà providere et concedere ad dicti Judei che tale perdita non li possa essere attribuita ad manchamento o falsità de quinterno per la corte ne non habbia ad pagare altro che la mità del valore Justo del dicto pigno acteso che questo non procede se non per Inganno li ei facto placet Regie Maiestati dum modo non fuerit In evidenti et expresso dolo.

6. Item Supplicano dicti Judei che se degna Nostra Maestà concedere de gratia che non posseno essere convenuti ale corte deli bagliui actento li danni et magiarie et Interesse li succedeno in dicta corte placet Regie Maiestati nisi dapnis datis per eorum animalia servatis tamen privilegiis regni per supplicationem de supra actenta.

7. Item supplicano dicti Judei ala predicta Maestà del Sre re che lo mese Incomenzato sia per complito et Integro senza alcuna exceptione et che in questo li offitiali de la predicta Maestà bisognando ad lloro debiano prestare ogni aiuto et favore li serrà necessario et opportuno. In casu quo li pigni ad ipsi Impignati tanto quelli che teneno al presente quanto quelli che tenerranno In futurum non fossero riscossi In fine anni computando dal di del Impignoratione de quello sia licito ad ipsi Judei et ad ciascuno de ipsi conJuntim vel divisim de poserle vender dicti pigni ad chi lloro piacerà sine decreto curie et sine requisitione deli patroni et quelli donare alienare et tenerseli per se e per qualsevoglia da ipsi como ad cose lloro propie senza alcuna satisfatione o restitutione et che adcordandose ipsi con quelli veneranno con li pigni ad farnose Imprestar alcuna quantità de dinari sia liceto ad ipsi Judei et ad ciascuno delloro ad farnose pagare la usura del primo mese allora che presteranno li denarii senza Incursione de pena alcuna placet Regie Maiestati.

8. Item supplicano li predicti Judei alla dicta Maestà che ad ogni requisitione loro et de qualsevoglia de ipsi o delloro, procuratori li officiali de epsa Mæstà li debbiano ministrare Justitia expedita In qualsevoglia loro occurentie et presertim sopra la solutione del capitale, de quello loro havessero prestato et de lo guadagno Indefacto procedano super premissis ipsi officiali summe et de plano, sine figura Judicii sola Inspecta veritate calumniis omnibus et frivolis examinibus refectis contra de qualsevoglia persona de qualonche stato grado et conditione se sia placet Regie Maiestati.

9° Item supplicano li dicti Judei ala prefacta Maestà che se per caso conJuntim vel divisim li dicti Judei alo fare de li cunti con loro debituri vel crediturí commectessero aluni errori de Cunti como nce sole Intervenire non li possa essere reputato in fraudem nec per

Digitized by Google

dicta causa de loro possa essere exapta pena alcuna Jurando ipsi Judei o quelli ad chi serra successo tal caso secundo la sua lege si tale caso essere sucesso per errore et senza malitia et In eo casu habia ad revedere li Cunti et redure la cosa al debito placet Regie Maiestati.

10. Item volumus quod dicti Judei possint et valeant conficere Instrumenta emptionis et depositi et alios quoscumque contractus duratura et vires habitura non obstante aliqua perscriptione sex (?) amorum[1] contra dictos contractus et Instrumenta ebreorum vel aliis in contraria facientibus quibuscumque.

11. Item che nesciuno de dicti Judei possa essere constricto contra sua volunta andare ale prediche ne ad dispute et similmente che nesciuno de loro possa essere constricto contra sua volunta ad pagare nesciuno pagamento ne salario ad qualsevoglia frati o Inquisitori de qualsevoglia ordine officio et preheminentia se sia placet Regie Maiestati.

12. Item ciaschuno de dicti Judei per tucto lo dicto regno sia tractato como li homini de quilli lochi dove habiteranno et che possano gaudere quello che li homini de quilli lochi dove habiteranno zoé che lo Judio che serra habitatore de napoli taranto o leze os altri cita et lochi del regno in qualsevoglia parte dove fosse del regno possa gaudere deli privilegii et gratie che in quelli lochi gaudeno quelle de lecie taranto et altre citate placet Regie Maiestati.

13. Item che ciascuno deli dicti Judei che partisse et fosse partuto da una terra ad un altra et andasse et fosse andato In terra de domanio non sia tenuto ne possa essere constricto ad pagare scalatura placet Regie Maiestati.

14. Item supplicano li dicti Judei nele nocte dele loro sabati et altre feste chenon ponno portare foco ne camera ad lloro sia licito de posserno andare liberi et securi senza lume ne foco et non siano tenuti ad pena alcuna non obstante li banni et consuetudine et altre ordinatione facte vel faciende placet Regie Maiestati.

15. Item supplicano li predicti Judei che Vostra Maiestà se degna concedere ad ipsi et ad ciascuno de ipsi che considerato de li predicti Judei ne habitàndo ne fando loro domicilio ad alcuni terreni et castelle soli senza altri Judei et quando alcuni delloro trapassono da quisto mundo et voleno andar ad seppellire quillo corpo trapassato in uno altro loco dove sono seppelliti li corpi deli altri Judei ali loro lochi deputati et voleno portar dicto corpo li sia licito de posserlo portar senza esserli dato Impaccio alcuno ne farli pagare alcuno pagamento et maxime de passi ponti et scafe ne altro qualsevoglia pagamento non obstante qualsevoglia previlegii consuetudine o altro che In contrario nce fosse comandado : sia observato lo suprascripto sub pena de ducati mille placet Regie Maiestati.

16. Item che vostra Regia Maestà conceda ali Judei predicti, et

[1] Voir l'article 20 : « gratis, gratia et amore ».

Digitized by Google

ad ciascheduno di loro In solidum che non possano essere detenuti in presone et constricti de di de sabati ne de altre loro feste donando Idonea ptegiaria passata la festa tornare In presone reservato se fossero tenuti de morte placet Regie Maiestati In civilibus et In criminalibus In quibus necessaria fuerit fide Jussoria Cautio, etc.

17. Item che vostra Regia Maestà conceda ali dicti Judei et ad ciascheduno de loro Insolidum che non siano tenuti portare alcuno signale actento le grande mangiarie et compositione che socto questo colore sopra delloro sono facte si per questo supplicano Vostra Regia Maestà li conceda la dicta gratia non obstante qualsevoglia privilegio lege constitutione, o alia quacumque Causa In contrario facta o facienda et che nullo et qualsevoglia predicatore Inquisitore et qualsevoglia altra ecclesiastica persona vel seculare ut supra de loro se abiano ad Impacciare ne Innovarli cosa alcuna contra de loro placet Regie Maiestati.

18. Item che vostra Regia Maestà conceda ali dicti Judei et ad ciascheuno delloro ch'non possano esser non constricti ne pigliati ne per manigoldi ne ad martoriare ne ad fare alcuno altro acto de Justitia o, de qualsevoglia officiale o altra persona che contrafarà casche in pena de ducati mille placet Regie Maiestati.

19. Item che la predicta Maestà de novo conceda ad ipsi ebrei et ciascauno delloro non derogando ali altri privilegii loro lo privilezo ch'inperpetuum possano et sia ad lloro licito tenere templi et moschee et In quilli celebrare officii secondo lo modo lloro tenere libri testi, et glose juxta la lloro lege non obstante che In li lloro officii et libri nce siano cose contrarie alla religione christiana et volendo sua Maestà che per tale causà ne ad lloro sia data alcuno Inpaccio ne molestia tanto alli officiali temporali quanto prelati predicatori sive inquisitori et altri officiali spirituali per li quali non se possa ne debia dare ne Inferire Inpaccio ne prohibitione alcuna.

20. Item sua Maestà lloro concede che tucti li lloro debituri quale siano obligati per Instrumento o per contracto o per polisa o altre scripture che dal termino passato siano tenuti pagare lo guadagno finché satisfaranno ali dicti Judei non obstante sia scripto in lo Instrumento gratis gratia et amore et non obstante lo Juramento etiam et ogni altra obligatione facta intro le parte.

21. Item sua Maestà lloro concede che possano prestare sopra ogni pègno mobile et stabile furato et Incarricato, o ad altrui obligato non sapendolo dicti Judei et se si trovasse non preJudicà ale loro ratione ma ne possano disponere et venderno paxato lo tempo et farne tucto quello che li piacera o In vendita o In pegno che lo tenessero, anchora che li dicti Judei li havessero promesso farli la revendita dopo lo tempo siano absoluti et liberati ad lloro beneplacito et questo se Intenda tanto por lo paxato como per lo advenire placet Regie Maiestati.

22. Item suplicano la predicta Maestà alloro conceda li sia data fede ali lloro libri quinterni et scripture tanto In facto de bancho

Digitized by Google

quanto In qualsevoglia altra cosa et merchantie facte tanto per mano de loro bancheri et garzoni quanto per loro facturi et altri subditi placet Regie Maiestati.

23. Item quod Judei predicti circa represalias et quavis arrestationes concessas vel concedendas contra civitates terras castra et loca In qua ipsi domicilium habent non possint aliquo modo gravari sed potius a talibus represaliis et arrestationibus sint liberi nisi dum taxat ipsi forent manifesti debitores et principales placet Regie Maiestati.

24. Item quod dicti Judei non teneantur si dicta pignora In pannis consistentia (tinea) violentur vel devastarentur legibus constitutionibus capitulis editis pragmaticis ceterisque aliis In adversum omnibus pro expressis nullatenus constitutis placet Regie Maiestati.

25. Item che Vostra Regia Maiestà conceda ali dicti Judei et ad ciasceduno delloro che reservato in crimine lese Maiestatis contra de lloro non se possa aliquo modo procedere per via de Instrutione et Inquisitione si non per accusatione et che non siano tenuti de respondere fino In tanto che lo accusatore habia data Idonea pregiaria provare la sua accusa per idonei testimonii et che In casu quo non provasse la accusa per Idonei testimonii casche In pena talionis et satisfatione de danni et interesse ala parte et che lo accusatore Habia tempo cinquedi ad pentire de la accusa et che lo officiale sia tenuto ad intendere la repenitentia et che lo accusato non sia tenuto pagare se non tre grana de cassatura et che lo officiale et qualsevoglia altra persona che contravenerà casche In pena de ducati mille et altra pena In arbitrio de Vostra Maestà reservata placet Regie Maiestati.

26. Item che la Maestà predicta se degna concedere ali Judei che abitano In napoli et altre terre che comprano et vendeno panni et altre robbe fossero furati ipsi Judei non siano tenuti In casu che li panni et altre robbe che comparassero et vendessero fussero furati che li dicti Judei non havessero noticia et non possesse monstrare legittime che li havesse venduti dicti panni et robbe fossero furati ipsi Judeii non siano tenuti ad alcuna pena et nesciuno et qualsevoglia officiale possa procedere contra de lloro et ciascuno de lloro reservatola restitutione de quello che havessero comprato che legittime constasse essere furato non obstante ogni altra cosa che in contrario facesse placet Regie Maiestati.

27. Item supplicano li faccia gratia ali dicti Judei che li privilegii quali se havranno da fare de li presenti Capituli siano franchi di sigillo placet Regie Maiestati.

28. Item che nesciuna moratoria o quinquendale tanto Inpetrata quanto Inpetrande per qualsevoglia persona non possa valere ne havere alcuna efficacia contra de dicti Judei etiam se in quella fosse facta expressa mentione che non obstante de questo capitulo ex nunc dicte moratorie quinquendale quanto adpertene ad ipsi Judei

Digitized by Google

et se Intenda non revocate et annullate placet Regie Maiestati dummodo ipsi supplicantes non utantur moratoriis et quinquedalibus ad usus eorum creditorum.

29. Item che Vostra Regia Maestà conceda ali dicti Judei et ciascuno in solido che anderanno per lo mercato de questo reame de sicilia citra farum che aliquo modo non possano essere constricti ne chiamati ne vexati davanti de nesciuno mastro de merchato et de qualsevoglia altro offitiale de merchato et maxime dalo mercato de la madalena de cusenza che sono multe fiate multo malamente tractati ma solamente siano constricti et chiamati davanti allo offitiale ordinario de la terra dove se farà lo merchato o qualunque altro offitiale o mastro di mercato presumesse fare lo contrario caschi in pena de mille ducati placet Regie Maiestati.

30. Item supplicano li predicti Judei alla dicta Maestà che tanto ipsi Judei che sono habitanti in napoli quanto in questo regno como quelli che veneranno in futurum ad habitare in ipso regno et cussi li Judei forastieri che praticheranno se degni farli franchi et exempti che possano passare per ogni passo como ali cristiani et cussi tractati et anco possano passare che etiam passano per gabelle scafi ponti et altri passi piaze tanto regniculi como forastiere habiano ad essere tractati como ad cristiani como vaxalli et regnicule de ipsa Maestà tanto de offitiali gabelloti scafari passageri ala pena de onze vintecinque et dove per li dicti Judei ne fosse facta querela o al consiglio o al consiglio o al signore regente o ad qualsevoglia altra corte debia procedere legitime in exigere la pena predicta et fare satisfare lo danno et interessi ad dicti Judei per quello che serra facta la querela placet Regie Maiestati.

31. Item dicti Judei supplicano la predicta Maestà se degna concederli che li officiali non passano ne debiano metere presone li dicti Judei per debito volendono donare pregiaria de stare ad ratione et Casu quo non trovasssero io pregiaria et per dicti officiali fossero posti presoni che da uno ducato ad bascio non siano tenuti pagare presonia actento li malitie li dicti offitiali usano contra li dicti Judei per pagarnose dela presionià placet Regie Maiestati.

32. Item supplicano la dicta Maestà se degna concederli che quello capitulo che parla de le inhibitorie In li loro privilegii paxati che se debiano intendere in Colloro favore per lo paxato et perlo advenire tanto quello quanto ogni altro capitulo che se trovasse essere dubioso In dicti privilegii placet Regie Maiestati.

33. Item dicti Judei supplicano la dicta Maestà se degna concedere ad tucti Judei che quando se vorranno partire dale terre de baruni con le robbe famiglie et tucte lloro cose che ad lloro piacere et voluntà se possano partire et andarno ad habitare dove li piacerà per lo regno si per casu se partessero o fossero partuti che non possano esserno constricti ad nisciuno pagamento tanto ordinario quanto extraordinario pagando dicti Judei dove anderanno ad habitare li dericti spectanteno alla regia corte placet Regie Maiestati.

Digitized by Google

34. Item che V. S. Regia Maestà conceda ali predicti Judei et ad ciascheduno delloro insolidum che nenguna bagascia ne femina de male adfare ninguno roffiano ne homo de mala fama contra de dicti Judei et ciascheuno de loro possa deponere ne testificare et che se alcuna Judea fosse nominata che carnalmente havesse usato con Christiani nengono officiali la possa aliquo modo martoriare considerato le grande compositione et subordinatione che occultamente per questo ne bisognia fare subto colore placet Regie Maiestati quod non admictantur contra eos testes qui in legittimi fuerint etc. finis.

CAROLUS QUINTUS, ETC.

Don petrus de toledo marchio ville franche Cesaree et Catholice Maiestatum In presenti regno vice rex capitanius et locumtenens generalis etc. alli Illustrissimi spectabili et Magnifici gran prothonotario et consiglieri del sacro consiglio de santa clara gran camerario suo locumtenenti presidenti et rationali de la regia camera de la summaria gran Justiciero regenti et Judici della gran corte della vicaria gubernaturi audituri capitanei de guardie comissarii alguzirii et altri officiali et tribunali maiuri et minuri et persune qualsevogliano ali quali la presente pervenerra et serra quomodolibet presentata significamo como sua Maestà ei stata servita che ad tucti Judei commoranti In questo regno de napoli se li observano sui privilegli gratie et facultate secundo che con la regia corte hanno capitulato Juxta la forma del privilegio per noi expedito et volendo exequire quanto sua Maestà comanda ve dicimo ordinamo et comandamo che debiate observare et far observare per quos decet a dicti Judei et ciascuno de ipsi li dicti soi privilegii gratie et facultate Juxta loro forma continentia et tenore che tale ei nostra volunta. Data in civitate Neapuli die XXIIIJ Novembris 1536 Don petro de Toledo vidit de colle Regens vidit Coffredus Regius dominus vicerex locumtenens generalis mandat mihi Bernardino martirano solutis etiam Ij^{s} saler^{ao} pro tax^{re}.

Extracta est presens copia capitulorum ad quibusdam capitulis In carta de pergameno scriptis sigillo magno eiusdem vicarie sigillatis et signo notarii et litterarum Ill. proregis a suo originali pñtanti inst : terii facta collactione cum eisdem meliori semper salva et In fide premissorum ego notarius Sebastianus Francaperris... eiusdem me mea propria manu subscripsi et signo meo solitonotariatus signavi cum impressione sigilli Inst.

(*R. Archivio di Stato in Modena — Cancelleria Ducale — Documenti di Stati Esteri — Napoli.*)

Digitized by Google

VI.

Ad Capitaneum Mutine.

Dilectissime noster. Parendoci cosa conveniente che li hebrei habitanti in le terre et luochi nostri siano chiaramente cognosciuti da li Christiani, havemo deliberato che epsi hebrei da mo innanti habiano a portare le Brete Zale, aciò che per tale signo siano bene distincti per tanto ve dicemo che debiati subito mandare per li hebrei prestatori, in quella nostra Citade, et comandarli da parte nostra, che loro debano portare dicte brete zale, comenzando la Domenica de la octava de quesla Pascha de la resurectione proxima ventura, et che loro medesimi debano fare intendere a tutti li altri hebrei habitanti in quella nostra Cittade Burgi, et ducato, questa nostra deliberatione et ordine, aciô che tuti faciano il medesimo, cum dirli che se Hebreo alcuno serà ritrovato fuori de casa senza la breta zala incorrera in pena de tracti quattro de Corda, et de ducati 200 — d'oro per cadauno, et per cadauna volta, che se contra farà, oltra ogni altra pena che ni paresse de arbitrare, le quale pene, pecuniarie se habiano applicare a la Camera nostra. Et questo medesima provisione et ordine pavemo facto qua a Ferraria, et in le altre nostre cittade et luochi.

Ferrarie XIII Aprilis 1498.

Idem scribatur ad Capitanium Regii pro hebreis illius Civitatis et ducatus et etiam pro illis qui habitant Brixilli, et in castro novo parmense.

Item scribatur ad Comissarium generalem in Romandiola.

(Archivio di Stato in Modena — Cancelleria Ducale — Ebrei — Documenti).

VII.

Ad Capitanium Mutinae.

Dilectissime noster. Per unaltra nostra te havemo scripto che tu debi fare Intendere a quelli hebrei prestatori lie che nostra Intentione, e, che tuti li hebrei portino le brete zalle, incominciando a la octava de la pascha: Et perché li Hebrei prestatori qui in questa nostra Citade ne hanno pregati che vogliamo differire tale cosa, acciochè li hebrei habiano più tempo a prepararse, volemo, che tu faci Intendere a dicti hebrei prestatori lie in Modena, come nui siamo contenti de differire questa cosa per tutto il presente mese de Aprile, et che il primo die de Magio habiano a commintiare a portare le brette,

Digitized by Google

et che epsi hebrei prestatori lo poterano significare ali altri et cussi passato il termine predicto farai che se exequisca questa nostra deliberatione.

Ferrarie XVII Apri : 1498.

Idem scribatur ad Capitaneum Regii pro hebreis illius Civitatis et Ducatus et etiam pro illis qui habitant Brixilli, et in castro novo parmense.

Item scribatur ad Comissarium generalem in Romandiola.

(R. Archivio di Stato in Modena — Ebrei — Documenti).

VIII.

Die XVII. Julii 1555.

ILLmo ET ECCmo Sor ET PATRONE COLmo.

. . . . . .

Nel concistorio d'hoggi hanno ragionato della publicazione de tre bolle espedite, l'una della reformatione delli hebrei, che portini la beretta gialla, laltra de un Jubileo per la pace di questi principi, et laltra della recuperatione alle Chiese de beni emphiteotici mal alienati cosa che altre volte si è trattata ma non ha mai havuto effetto.

. . . . . .

Di V. Illma Ecctia.

Humilmo et Fidelmo Servitore,

IL VESCOVO DE ANGLONE.

(R. Archivio di Stato in Modena — Cancelleria Ducale — Dispacci degli Oratori Estensi a Roma).

IX.

Die XXIIII Julii 1555.

ILLmo ET ECCmo Sr ET PATRONE COLmo.

. . . . . .

Questi poveri hebrei sabbato se trasfiguraño con le loro berette gialle, et ve ne sono molti che si vogliono vestire tutti de giallo, per esser tanto più riformati, nondimeno havevano già fatto offerta de $\overline{\text{XL}}^{\text{m}}$ scudi per la natione hebraica, et sin mò non li è stato dato orecchie.

Di V. Illma Ecctia.

Humilmo et Fidelmo Servitore,

IL VESCOVO D'ANGLONE.

(R. Archivio di Stato in Modena — Cancelleria Ducale — Dispacci degli Oratori Estensi a Roma).

Digitized by Google

X.

MDLXVI alli 2 di Settre.

Essendo stato fatto molte querele da diversi sudditi de lo stato che per esser tollerati gli hebrei ad habitare In esso, senza alcun segno, per lo quale possano esser conosciuti ne seguono alla giornata molti Inconvenienti oltra che con le usure loro gravissime vengono ad esser la rovina de infiniti sudditi Ricercando con molta instantia che si vogliano licentiare dallo stato o per qualche altra via provedere a tali Inconvenienti ha risoluto l'Illustrissimo et eccelentissimo Signore Il Signor Don Gabriel de la cueva Ducà de alburquerque Marchese de cuellar Conte di Cedesma, et Huelma etc de la Regia et catholica Maesta Governator de lo stato di milano et suo capitano generale In Italia, havuta prima la consideratione che si conviene sopra tal cosa, et participatola col senato ancora col parere suo et del consiglio secreto et secondo l'Intentione di sua Maestà, che si faccia il presente bando, Per il quale ordina et comanda sua Eccelentia a tutte le persone di qual conditione voglia si sia della detta setta et natione hebrea che si trovino o trovaranno In questo stato che doppo la publicatione del presente ordine per termine de giorni dieci debbano con effetto portar sopra le teste loro berette o capelli gialli di lana, o panno, discoperti et manifesti, talmente, che senza impedimento veruno si possano vedere e conoscere particolarmente dali Christiani et le donne portino un coletto gialdo similmente scoperto sopra tutti li panni, Il qual sia o di panno, o di salia sotto penna di scuti cento et magiore o minore al arbitrio di sua Eccelentia o del senato secondo la qualità del fatto, et de le persone de la qual pena la terza parte sia del accusatore et l'altre duc de la Regia Ducal camera, et che se Intendano esser obligati tutti, i maschi, e femine passati anni diece de la eta loro et che Il patre sia obligato per li figli, et descendenti maschi et femine, et il patrone per il Servitore et servente, et altri di sua famiglia, et tutti i predetti si punirano ancora che non siano deprensi in fragranti et più vol sua Eccelentia et comanda col voto predicto del senato et ut supra, che alcuni hebreo, o, hebrea non possa prestare ad usura ad alcuno christiano in questo stato sotto pena, a, chi si trovara contravenire de la confiscatione de beni, de li quali le tre parti siano dela Regia Ducal camera, et il resto sia de l'accusatore, Et In oltre di pena corporale al arbitrio di sua eccelentia, o, del senato avertendo, che passato detto termine si procederà Irremissibilmente contra d'essi, a, l'essecutione de la detta pena, In Milano per Il senato, capitano di giustitia et altri giudici ordinarii, et nelle citta et altre giurisdittione per li suoy Giudici ordinarii, referendo al senato quello sara da refferire, signato el Duque de Albumquerque cum signo Illustrissimi Herrere

Digitized by Google

et Augustinus Mont[s] et sigillato etc. Concordat cum originali signato et sigillato, ut supra Augustinus mont[s].

Cridata super platea arenghi et in broleto comunis mediolani per Johanem ambrosium pisonum preconem dicti comunis die martis tertio Septembris 1566 sono tubarum premisso.

(R. Archivio di Stato in Modena — Ebrei — Documenti).

XI.

פז נדיבי עמים אנשי חסד יראי אלקי' מוכספים כח בגבורה מאשר נגיד לפני מכ"ת בעדות ברורה, כי קול צעקת ושועת אחינו האמללים הצועקים מרה דבר יום ביומו מגולה אחר גולה גלו טלטולא דגברא מהנגרשים הסיבו עיניהם לדור ק"ק פיסארו וק"ק סיניגאלייאה אשר באזנו שמענו, וקול הת"ור נשמע בארצנו התייר הנכבד הלזה כמ"ר שלמה פנצי יצ"ו בכ"מ רפאל ז"ל ההולך ג"כ לקראת מכ"ת ובידו אגרות שלומים מאת אחינו ק"ק הנ"ל למען נהיה להם לפלטה לתת להם צידה לדרך כי דרכם כסל [l. שכל][1] למו לעבור באיי הים וללכת בארץ תוגרמה' וידהי כי ראו פרנסי וממוני וקר[ו]אי עדה מבני עמינו פה מנטובה את כל התלאה אשר מצאתם והנפשות כי מספרם לא מעט הגיעו למספר שש מאות וגם הזמן שנתן להם כבר עבר חלף אשר שתי[ו] יש לחוש אפילו במלהא דלא רמיא, קמו עמדו ויתאזרו חיל לעמוד על מלאכת העבודה עבודת הקדש לנדב להם ולהעניק להם איש ואיש יותר מאשר השיגה ידו, וכן נתן סדר והתחלה לנדבה ומנה יפה הגונה ומעולה וראויה לדבר זה אך עוד לא באו אל הכליה הנדבה והעם לא נרפים הם רק הסכימ(ה)[ו] להיות דבר המלך נחוץ והאיש הלזה נחפז להשתדל בכל עוז במעט מהיתה כפי האפשר להתגלגל בכל ערי בני ישראל הקרובים לגלות את אשר נגזר למען יעמדו כל קהלות הקדושות מהרה חושה לאמץ את נשברי לב ויתנדבו גם הם ויהיו לעזר ולכיוע לנמהרי גולה באלה היום וקהל(נו)[ת] הקדוש(ות)[ה] פה מנטובה כבר הגידה והודיעה כל הנמשך לק"ק פיסארו להטיב את לבם מהנדבה הנעשה ולמען ידעו מה לעשות, ולכן גם אתם תתנו הטוב, כי גם ה' יתן הטוב, ויטיב לכל וישוב לשוש עלינו לטוב ונזכה ללקח טוב וימלאו אסמינו שבע טוב, יראו עינינו וישמחו אכ"יר

XII.

צא להשמיע קושט דברי אמת למכ"ת מכל אשר נעשה ונסכם ע"ד הנדבה אשר נדבנו בגלל הנגרשים אשר באו להסתפח ולגור בתוככם ובעיר סיניגאליה אשר צעקתם בא אלינו, נודיע למכ"ת כי תכף בראותינו

[1] = *Revue*, XVI, 69, l. 19.

Digitized by Google

באגרותכם פרשת הק"צף אשר נגזר להם ודבר המלך מחוץ לא שלונו ולא שקטנו עד שקמנו עמדנו להוציא מן הכח אל הפועל את אשר בקשנו לעשות, ונדבנו איש ואיש כפי אשר נדב לבו באופן שהנדבה תהיה קרובה למאה וחמשים סקו זה בזה לתת לנגרשים ההם בתנאי יעברו איי הים ללכת לתוגרמה כאשר כתבתם אלינו אך לא יתנו להם באופן אחר כאשר מזה יכתבו למכ"ת האנשים נקובי שמות אשר בחרו להם אנשי ק"ק מנטובה שעל פיהם יגז(ו)ר ויוסכם מה לעשות מהמעות מהנדבה הנז' כי הכל נודע באר היטב למכ"ת כאשר תושלם מלאכת ההבאה מהנדבה, ושלחכם האיש חיל כמ"ה שלמה פנצי יצ"ו נוסע ללכת בקרימונה ובשאר גלילות האלה ולא נשא לבו להתעכב פה עד בא אל תכלית הנדבה, כי לבו כלב אריה לפנות על ימין ועל שמאל להטיב לנגרשים ההם בכל אופן אשר השיג ידו ובכן אל ה' נשא תפלה יחון וירחם על פלטת צאן עמו וימהר יחיש ביאת גואלנו והוא יקבץ אותנו מארבע כנפות הארץ ויקויים בנו' והביאו אתכם בצבים ובפרדים יראו עינינו וישמחו לשלו'.

XIII.

קע ראשי וקציני ישראל העומדים לנס עמים שלו' הן כל אלה יתעו' פלצות יבעתונו בהביטנו את כל הקורות לאומה הישראלית בראותינו טלאים נדחים הולכים מדחי אל דחי וכלנו כצאן תעינו שה פזורה בכל חוצות רמוסה, היתפאר ילד יום היום על זכיותינו אם ישען איש על כושר מפעלותיו לאמר לא אירא מפחד פתאום נחש שרף ועקרב פחים מוקשים אבן נגף וצור מכשול, היש לנו בבית מלוננו בגלות הארוך הארוך הזה רגע של נח שעה אחת של קורת רוח יום או יומים שעטועים חדש או שנה תמימה אשר לא יעלה עלינו עול אך אמנם אין הערוד ממית אלא החטא' שגרם כאלה היום תלאות הזמן צרות רבות ותכופות ובעבור זאת נשתומם כשעא חדא נתבונן לאחריתה מה היה משפט המערכה לסבב את המרכבה על אופניה ההולכת בכבדות הלא טוב לנו להרבות צדקות וחסדים עד ישקיף ה' ממרומו ויקיים בנו קרא דכתיב' מזרה ישראל יקבצנו ושמרו כרועה עדרו וזה היום עשה ה' סימנא מילתא בראותינו כתות כתות חברות ושיירות וקהלות באות עם נשיהם ובניהם וטפם מיום ליום פה פיסארו כי יראו לנפשם מפני חמת המציק נסו לקולם כי אמרו נלכה ונעבדה את ה' אלקינו ולא נטמא את נפשותינו במקום אשר ישבנו עד היום אולי יתעשת האלקים לנו ויצרף את מחשבותינו למעשה הטוב ויראה את עניינו וירחם עלינו, ובהיותם כל בני עמנו יודעים כי העיר הזאת היא בית מנוס מדרגה

[1] Is., LXVI, 20.
[2] Is., XXI, 4.
[3] *Berakhot*, 33 *d*.
[4] Jer., XXXI, 10.

Digitized by Google

וסולם לתת להם דרך נכון להוליכם בויניציאה ובטוחה מגזרת הבולה לכן מכל הסביבות הקרובים והרחוקים מלמאדקה רומניא רומה וקמפניא באים ואין רווח לשים בין עדר ובין עדר כי דבקים המה עם ה׳ אלקינו לעבדו בכל לבם אל המקום מרחוק אל הר הקדש ושם יזבחו זבחי צדק להודות לו ולברכו, ובראותינו כי השעה צריכה לכך קמנו כלנו בעזרת ה׳ בגבורים ובחרנו והסכמנו להפשיט את כתונת הפסים אשר עלינו ואפי׳ גלימא דעל כתפינו לחזק את ידם ולאמץ את לבבם לעשות חיל ולא חסנו ולא מחוס על כספנו וזהבנו למצוה רבה כזאת ואחרי כן חפשנו ובדקנו באוצרות בית ה׳ בכל מקום שידנו מגעת ופתחנו את חלון התיבה מהצדקה קופה וחברה להת לבל נפש די מחסורו אשר יחסר לו להביאם בויניציאה ומשם ילכו אל אדמת הקדש בעזרת העוזר גם ידי נשים רחמניות לא העלימו עיניהם בם וכמעט כל אחד מהן סדין עשתה והמכור לסיוע העניים האומללים למען ילכו בטוב לב וישמחו וישישו ויעברו גאולים, אך אמנם אין העבודה דיה למלאכה כי רבה היא יען כי קהל גדול ישובו הנה ללכת אל מקום מרחוק לא נוכל לשאת כל ההוצאה הזאת העתידה לבא ואפי׳ כי נמכור בתי הקדש וס״ת לתת להם מעבר, על כן נועדנו כל בני קהלינו מהמעמד ובחרנו לשלח איש כלבבנו ציר נאמן לפני כבוד הורתכם תהיו נא מעיר לעזור[1] עם מנה ראוי למצוה רבה כזאת ובכל ארץ אחוזה גאולה תתנו לארץ לתת סיוע להולכים בארצנו לכבוד ה׳ אלקיני ובכל עיר ועיר מלך וכרך אשר ידריך כף רגלי המפואר שלוחינו זה אשר שמו ר׳ מצלח בר אליה פינצי מרקאנטי עשו נא עם חעניים הללו חסד ואמת להצילם ולהסירם מן המסיתים והמדיחים, הסירו נא מכשול מדרך עמינו הנכונים ועתידים לבא הם יותר משבע מאות נפשות כי מיום ליום יבואו הנה ואין ספק לדבר וביד שלוחינו זה מסרנו פנקס קרטולאטו מסך ב״ח דפין וכל קהלה וקהלה וכל קופה של צדקה יכתבו בפנקס הנ״ל המנה הראויה לעבודת הקודש מאשר ידבו לעשות ואל נא תאחרו אותו אלא כראות כ״ת את כתבנו זה אל יתמהמה לעשות שהיות כי אם ללכת לפני׳ אל עיר ועיר ובכל מקום הדרום שם בני עמנו ואת הכסף ואת הזהב אשר תרבו לעבודת הקודש כתבו בפנקסו ותחזיקו בם מפני סבות הדרכים וכל קהלה ישלחו במהרה ע״י הרץ למען יבאו בטוחים לתת סדר לפועל הגדול הזה ובעבור זאת יזכרנו צורנו ויפקדנו בפקודת ישועה ורחמים וישמר כ״ת מכל צרה וצוקה ולכל בני ישראל יהיה אורה ושמחה וששון ויקר עלינו ועל כל ישראל אמ׳.

[1] II Sam., XVIII, 3.

Digitized by Google

L'ACCENT TONIQUE EN HÉBREU

Dans les mots hébreux le ton occupe une place déterminée et invariable, tant que le mot lui-même n'est pas modifié. En outre, le ton est le même pour une classe de mots semblables. Ainsi, tous les *ségolés* ont l'accent sur l'avant-dernière syllabe, tous les passés, à la troisième personne masculin singulier, ont l'accent sur la dernière. Mais quand les mots sont modifiés, l'accent lui-même peut changer de place, par exemple le vav conversif change les passés qui sont *milleêl* en *millera*. Donc, pour expliquer la place de l'accent, on a deux sortes de problèmes à étudier :

1° Pourquoi telle catégorie de mots a-t-elle le ton sur l'ultième, et telle autre catégorie sur la pénultième. 2° Pourquoi certaines modifications des mots amènent-elles le changement du ton ?

Pour répondre à ces questions, il faut se reporter à l'époque où l'hébreu possédait : 1° toutes les désinences qu'a conservées l'arabe littéral ; 2° toutes les voyelles brèves qui se sont affaiblies depuis en *schevâ nâ*. Supposons qu'à cette époque préhistorique, tous les mots, sans exception, étaient *milleêl*, aussitôt toutes les obscurités de l'accent tonique disparaissent. Que s'est-il passé en effet ? Ceci, que tandis que les terminaisons tombaient, le ton s'est maintenu à la place qu'il occupait primitivement. Ou, pour parler plus exactement, c'est la prépondérance de la syllabe accentuée qui a entraîné, comme en français, la chute de la syllabe finale. Celle-ci, étant devenue insensible à l'oreille, a fini par ne plus être prononcée du tout. Telle est la cause qui a changé une foule de mots *milleêl* en *millera*, ainsi מָטָר jadis *matarum*, *mataru*, דְּבָרִים de *dabarîma*, יִקְטְלוּן de *yaqtulûna*.

D'un autre côté, les lois de la phonétique hébraïque se sont modifiées complètement, certains sons brefs n'ont pu se maintenir dans une syllabe ouverte (sauf devant les gutturales fortes), ils ont dû ou bien être renforcés soit par l'allongement de la voyelle ex. *mâtar*, soit par le redoublement de la consonne suivante ex. *gemallîm* pour *gemalîm*, ou, au contraire, être affaiblis en simple *schevâ*, ex., קְטַלְתֶּם de *qatallumu*. Parfois même la syllabe

Digitized by Google

brève accentuée s'est changée en *schevâ* et a perdu, par conséquent, le ton, ex. קָטְלָה de *qatalat*, יִקְטְלוּ de *yaqtulû*.

Les noms qui n'avaient pas de voyelles avec la seconde consonne radicale, lorsqu'ils ont perdu leur désinence casuelle, ont reçu une voyelle furtive et ont conservé l'accent sur la première syllabe. Ainsi *abd* est devenu עֶבֶד, *pith* est devenu פֶּתַח, *uzn* אֹזֶן etc. De même, les mots terminés par une gutturale comme רֵעַ, רוּחַ.

Quand les mots n'ont pas perdu leur désinence, ils sont restés *milleêl*, ainsi קָטַלְתִּי, קָטַלְתָּ, קָטַלְנוּ, à côté de קָטַלְתָּ (pour *qatalti*), קָטָל (pour *qatala*), etc. De même les noms qui ont conservé l'ancienne terminaison de l'accusatif devenu locatif ex., בֵּיתָה, אַרְצָה.

Les principes que nous avons posés trouvent également leur application dans les suffixes pronominaux des noms : סוּסִי est *millera* parce que l'ancien pronom était *ia* (ainsi que le montrent l'arabe, l'éthiopien, l'assyrien); on a ensuite סוּסְךָ de *sûsakha*, סוּסֵךְ de *sûsakhi*, סוּסוֹ de *sûsahu*, סוּסָהּ de *sûsahâ*, סוּסֵנוּ de *sûsanu*, סוּסְכֶם de *sûsakhumu*, סוּסְכֶן de *sûsakhunna*, סוּסָם de *sûsahumu*, et סוּסָן de *sûsahunna*.

Comme toute règle, celle que nous donnons souffre des exceptions, mais ces exceptions s'expliquent facilement. Ainsi les mots הַמַּשְׁפִּילִי הַמַּגְבִּיהִי devraient être *milleêl*, mais il y a là, sans doute, une confusion avec le suffixe י. de la première personne. Dans les adverbes tels que חִנָּם, פִּתְאֹם la première syllabe avait sûrement le ton à l'origine, mais la terminaison, étant devenue la marque de l'adverbe, a acquis une grande importance et a attiré l'accent. On a, en arabe, un exemple tout à fait semblable. La langue vulgaire a, comme on sait, perdu les terminaisons des cas, cependant le mot דאימא « toujours » a conservé la désinence de l'accusatif, et l'on ne prononce pas *dâïman*, mais *daïmân*.

Quoi qu'il en soit, notre hypothèse nous paraît pleinement justifiée par les résultats auxquels on arrive en l'appliquant. La place normale de l'accent d'un mot dépend uniquement des modifications que ce mot a subies par la chute de la désinence et des voyelles brèves. On peut y trouver, entre parenthèses, la preuve que les désinences de l'arabe ne sont pas une invention des grammairiens, comme on l'a soutenu quelquefois ; elles appartiennent bien à l'antique langue sémitique.

Il nous reste à aborder la seconde partie de cette étude, à examiner les causes qui enlèvent à l'accent sa place normale. Ces causes sont au nombre de quatre : 1° la rencontre de deux syllabes

Digitized by Google

accentuées ; 2° la rencontre d'une syllabe finale ouverte, non accentuée, avec une consonne gutturale; 3° la pause; 4° le *vav* conversif.

La première cause est facile à comprendre (tous les grammairiens l'ont expliquée) : il est naturel que, lorsqu'un mot doit finir par une syllabe accentuée, et que le mot suivant commence également par une syllabe accentuée, on évite le choc des deux tons en faisant remonter l'accent du premier mot de l'ultième à la pénultième, ex. קָרָא לַיְלָה. C'est ce que l'on appelle le נסוג אחור. Nous reviendrons cependant, plus loin, sur ce phénomène.

L'influence qu'exerce la gutturale sur la syllabe finale non accentuée paraît, au premier abord, plus obscure. Elle s'explique néanmoins d'une façon satisfaisante. L'aspiration de la gutturale n'offre pas une barrière suffisante entre la voyelle qui termine le premier mot et celle qui commence le mot suivant. Si la première voyelle ne prenait pas le ton, elle risquerait d'être absorbée dans la seconde ou de l'absorber. Ainsi, dans זְדוּ עֲלֵיהֶם, l'*aïn* ne sépare pas assez la voyelle ו du חטף; en donnant à דו le ton, toute confusion devient impossible. Ce cas se présente fréquemment pour לָמָּה, qui devient לָמָּה devant une gutturale.

La pause a pour effet général de rétablir les voyelles disparues, ex. קָטְלָה, pause קָטָלָה, de *qatalat* ; יִקְטְלוּ, pause יִקְטְלוּ, de *yaqtulû* ; פְּרִי pour פִּרְיָ, pause פָּרִי, עֲנִי pour עָנְיָ, pause עָנִי. Le ton retrouve tout naturellement sa place, quand la voyelle qui l'avait primitivement reparaît, ou plutôt la pause maintient la voyelle et son accent. On aura donc קָשָׁרָה, יִקְטְלוּ, פְּרִי, עָנִי. La pause remet également l'accent à sa place, lorsque pour une cause quelconque il avait été déplacé. Ainsi אָנֹכִי, אַתָּה devaient avoir, selon la règle énoncée plus haut, l'accent sur la pénultième. Pour une raison assez difficile à déterminer[1], ces mots sont devenus *millera*, à la pause ils reprennent le véritable ton : אָנֹכִי, אַתָּה. Quand le vav conversif, que nous allons étudier, change le ton, la pause le rétablit, ex. וְאָכַלְתָּ וְשָׂבַעְתָּ, וַיָּמֶת et וַיָּמֹת.

Le vav conversif exerce une influence très singulière sur l'accent tonique : au passé des verbes, il fait passer le ton de la pénultième à l'ultième, ex. וְקָטַלְתִּי, קָטַלְתִּי ; au futur, dans beaucoup de verbes, il fait passer l'accent de la dernière syllabe à l'avant-dernière : וַיֵּרֶד יֵרֵד, וַיֵּשֶׁב יָשֵׁב. A la suite de ces règles assez étranges viennent des exceptions encore plus bizarres. Les verbes

[1] Peut-être ces mots se sont-ils trouvés souvent devant des gutturales comme dans la formule si fréquente : אָנֹכִי אֲדֹנָי.

Digitized by Google

נחי ל"ה, au qal, gardent l'accent sur la pénultième : עָשִׂיתִי, וְעָשִׂיתִי ; dans les verbes נחי ע"ו, קָמְתִּי donne וַקַּמְתִּי, mais וְקָמוּ est *milleêl*, etc. A première vue, on serait tenté d'y voir de simples caprices de la prononciation, et l'on croirait impossible de mettre de l'ordre dans ce chaos. Il n'en est rien. Un examen attentif des lois de l'accent tonique montrera que ce désordre est plus apparent que réel, et que les changements produits par le *vav* conversif se ramènent à quelques règles précises.

On a vu que l'hébreu évite le choc de deux syllabes accentuées. On connaît aussi le rôle du *métèg* : toute syllabe ouverte séparée d'une syllabe accentuée au moins par un *schevâ nâ* (qui représente une ancienne voyelle), reçoit un semi-ton. On voit que l'hébreu aime à faire alterner les syllabes accentuées et les syllabes non accentuées, et établit une sorte de cadence analogue aux temps forts et aux temps faibles de la musique. Ainsi dans בְּשֶׁבֶלְתֵּיכֶם il y a trois temps faibles : בְּ (car le *schevâ* compte pour un temps), בֶ et תֵּי, et trois temps forts : שֶׁ, עוֹ et כֶם. Supposons maintenant une tendance à commencer les mots par le temps faible, et à accentuer, par conséquent, les syllabes de rang pair, c'est-à-dire la deuxième et la quatrième en comptant de droite à gauche, nous aurons l'explication des effets contradictoires du *vav* conversif. Dans קָטַלְתִּי l'accent est à sa place primitive, et en même temps il est conforme à la loi que nous venons d'énoncer, il est sur la deuxième syllabe. Quand le *vav* conversif, qui compte pour une syllabe, s'ajoute, la loi de la cadence exigera que l'accent se reporte sur la dernière syllabe, de façon que les syllabes accentuées soient la deuxième et la quatrième : on aura וְקָטַלְתִּי. Au contraire, prenons le mot יֵרֵד. Quand on ajoute le *vav* conversif, c'est le pronom qui devient la deuxième syllabe, c'est donc lui qui recevra le ton, en dépit de l'accentuation primitive. On aura comme : וַיֵּרֶד, וַיֵּשֶׁב, וַיֵּשֶׁם, וַיּוֹשֶׁב, וַיֵּיטֶב, etc. Dans וַיִּשְׁתְּ pour וַיִּשְׁתָּה, וַיִּפֶן pour וַיִּפְנֶה, וַיַּעַשׂ, la perte de l'accent dans la dernière syllabe fait tomber la syllabe elle-même, et la première radicale reçoit souvent un *segôl* ou un *petâh* furtif. Il va sans dire que la transposition du ton ne se produit pas, quand les deux dernières syllabes sont fermées, le changement serait trop violent.

Passons aux exceptions : si l'on compare וְעָשִׂיתִי à וְקָטַלְתִּי, on remarque que dans וְעָשִׂיתִי toutes les syllabes sont ouvertes, dans וְקָטַלְתִּי la seconde syllabe est fermée. Si subtile que paraisse cette distinction, c'est bien là qu'il faut chercher la raison pour laquelle le *qal* des verbes נחי ל"ה échappe à l'influence du *vav* conversif.

Digitized by Google

Nous en trouvons la preuve : 1° dans le *piêl* et le *hifil*, de ces mêmes verbes, qui suivent la règle commune, la syllabe après le *vav* étant fermée ; 2° dans la troisième personne féminin singulier et la troisième personne pluriel des verbes à première radicale *yod* ou à deuxième radicale *vav*, qui sont *milleêl*, comme וְהֵשִׁיבָה, וְהוֹרִידוּ, les trois syllabes étant ouvertes. La raison de ce phénomène paraît être celle-ci : la syllabe qui a l'accent dans le passé étant semblable aux deux syllabes qui l'entourent, il n'y a pas de raison pour qu'elle perde son accent en faveur des deux autres. Au contraire, dans וּפִנִּיתִי, וְקָטַלְתִּי, וְהִקְטַלְתִּי, la syllabe du milieu diffère de l'une des deux autres, elle peut donc être considérée comme lui étant inférieure, et la cadence devient possible. C'est peut-être la même raison qui fait que, lorsque les deux dernières syllabes d'un mot sont fermées, la dernière ne perd jamais l'accent ; en effet, elle a la même valeur que l'avant-dernière, il n'y a donc pas de motif suffisant pour qu'elle perde le ton.

Si dans וַהֲקִמוֹתִי l'accent est sur la dernière syllabe, bien que les trois dernières syllabes soient ouvertes, c'est que וַ est nécessairement un temps fort et הֲ un temps faible, le חטף ne pouvant avoir d'accent. La cadence se continuant קִ et תִי seront des temps forts, et מוֹ un temps faible. D'ailleurs, la forme וַהֲקִמוֹתִי, pour וְהַקַמְתִּי, est modelée sur le passé des verbes géminés וַהֲסִבּוֹתִי ; et la forme étant empruntée, le ton aura pu l'être également.

Pour וְקַמְתִּי, opposé à וְקָמוּ, il faut se reporter à la période antérieure à la contraction de la racine. Si, en effet, nous comparons *weqawamti* à *weqawamû*, nous trouvons la même différence qu'entre וְקָטַלְתִּי et וּפָנִיתִי. La pénultième, dans *weqawamû*, étant une syllabe ouverte comme les deux autres, aura conservé son accent ; elle l'aura perdu dans *weqawamti* ; et les mots, une fois contractés auront conservé l'accent tel qu'il était avant la contraction.

En résumé, nous obtenons, pour l'accent tonique, les règles suivantes :

1° Le ton normal des mots hébreux est sur l'avant-dernière syllabe, mais les mots prennent l'accent sur la dernière, quand la voyelle d'une des deux dernières syllabes disparaît ;

2° La tendance de la phonétique hébraïque à faire alterner les syllabes non accentuées et les syllabes accentuées, fait passer, suivant les cas, le ton de la pénultième à l'ultième et de l'ultième à la pénultième ;

3° Cette tendance ne s'est pas exercée quand toutes les trois dernières syllabes étaient ouvertes.

MAYER LAMBERT.

Digitized by Google

ANTIQUITÉS JUDAIQUES

EN TRIPOLITAINE

I

L'établissement des Israélites en Tripolitaine et en Cyrénaïque, comme en Tunisie, remonte à une très haute antiquité. Ils s'y trouvaient à l'époque du second temple, venant sans doute d'Egypte ; on connaît l'inscription, actuellement à Aix, que les Israélites de Bérénice avaient fait graver et placer à la synagogue de cette ville, en l'an 40 avant l'ère chrétienne [1]. Cependant, depuis l'époque où les Romains abandonnèrent la côte d'Afrique et pendant les premiers siècles de la conquête musulmane, si quelques historiens font bien mention des Juifs d'Afrique, aucun document cependant n'avait jusqu'ici constaté spécialement leur présence en Tripolitaine. En voici un, absolument authentique, qui prouve qu'en l'année 963 de l'ère chrétienne des communautés israélites existaient en Tripolitaine. C'est une inscription funéraire que j'ai vue à Tripoli ; elle est sur marbre blanc, mesure 19 centimètres de long sur 15 de large et se compose de cinq lignes d'une écriture peu soignée et légèrement effacée, mais assez lisible. En voici la transcription :

זה הקבר לרב ישי בן
יעקב הנפטר בחדש
אדר שני שנת ארבעת
אלפים ושבע מאות
ועשרים ושלוש שנה

TRADUCTION : « Ceci est la tombe d'Isaï, fils de Jacob, décédé en *adar II* de l'année 4723 (de la création). »

Cette inscription avait été découverte vers la fin du siècle der-

[1] Voir D'Avezac, *Histoire de la Cyrénaïque*, Afrique ancienne, p. 123 (collection de l'*Univers pittoresque*, Paris, Didot, 1844).

Digitized by Google

nier. Le rabbin Abraham Halfon, auteur d'un ouvrage de casuistique intitulé חיי אברהם (édité il y a quelques années à Livourne), et qui vivait alors à Tripoli, raconte dans ses mémoires, encore inédits, qu'ayant passé, un samedi, la journée dans un jardin des environs de la ville, dans lequel on creusait un puits, il vit retirer des décombres une pierre sur laquelle il remarqua des caractères hébraïques dont il donne la copie [1]. Le rabbin Halfon ne fait plus nulle part mention de cette pierre, et on en avait complètement perdu la trace, lorsqu'il y a une vingtaine d'années, on la trouva parmi les décombres provenant de la démolition d'une partie de la muraille de la ville, à proximité du quartier juif, à l'endroit où se trouve aujourd'hui la porte dite Bab Djedid.

On remarquera la simplicité et la pureté relative du texte de cette inscription. Non seulement, elle ne contient aucune trace de prière, de souhait ni de formule liturgique, mais même le nom de la personne dont elle devait perpétuer le souvenir n'est pas suivi de l'expression ז"ל ou נ"ע, formules si prodiguées depuis.

D'autres inscriptions mortuaires, de quelques siècles moins anciennes, existent encore à Tripoli. J'en ai vu une datée de l'année 1159. Elle est un peu mieux gravée que la précédente, bien qu'on s'aperçoive encore de la maladresse du graveur. La pierre, qui mesure 30 centimètres de long sur 15 de large, a treize lignes ; en voici la copie :

נאסף לגן עדן וחיים
לכל ישראל שבק[2] רבי
המאם נ"ע ב"ר יוסף נ"ע
בפא ביום שני בשנים
ועשרים יום לחדש שבט
שנת ארבעת אלפים
ותשעה מאות ותשע
עשרי שנה לבריאת
עולם מלונו ידיה תחת
עץ החיים ועם שבע
כתות של אדיקים
ידיה חלקו וגורלו
אמן ואמן

[1] La copie donnée par Halfon est identique à celle qui vient d'être transcrite, sauf dans la première ligne, où Halfon écrit לר' בישי, ce qui est sans doute une erreur, le mot Bischi pour Moïse, aujourd'hui très usité dans la régence, étant certainement d'invention moderne.

[2] Cette expression est très usitée parmi les israélites du nord de l'Afrique ; elle est souvent écrite en abrégé (נלב"ע והלי"ש). Elle est également très employée parmi les musulmans.

Digitized by Google

Cette pierre, d'après l'inscription, recouvrait la tombe de R. תמאם b. Josef, décédé le lundi 22 *sebat* 4919 de la création.

Cette date correspond au 13 janvier 1159.

Cette pierre se trouve déposée à la עזרה de la grande synagogue. On dit qu'elle y a été apportée de Fessato, dans l'oasis de Djebel, à environ 150 kilomètres au sud de Tripoli. La tradition populaire attribue d'ailleurs à cette oasis l'origine des Israélites actuellement établis à Tripoli.

II

Une famille juive de Tripoli conserve pieusement une Bible fort ancienne, écrite sur parchemin, en l'année 1312, à Soria, en Espagne. Ce manuscrit est excessivement curieux et mérite une description détaillée.

En premier lieu, l'ordre des vingt-quatre livres de la Bible n'est pas le même que celui qui est adopté actuellement, pas plus que celui que suit la traduction des Septante. Ainsi, les seconds Prophètes sont placés dans l'ordre suivant : Jérémie, Ezéchiel, Isaïe, Petits Prophètes. Les Hagiographes sont dans l'ordre suivant : Ruth, Psaumes, Job, Proverbes, Koheleth, Cantique des Cantiques, Lamentations, Daniel, Esther, Ezra, Chroniques.

Les livres de Samuel, des Rois et des Chroniques ne sont pas divisés en deux dans notre manuscrit, mais forment chacun un seul livre divisé en chapitres. Ezra et Néhémie ne forment également ensemble qu'un seul livre, et le commencement de Néhémie de nos Bibles n'est même pas, dans ce manuscrit, en tête d'un chapitre. La division en chapitres de ces livres n'y est d'ailleurs pas la même que celle de nos Bibles modernes ; ainsi les deux livres de Samuel ne forment ensemble que 34 chapitres, et le commencement de notre second livre actuel se trouve au 21e chapitre. Or nos Bibles modernes, ainsi que la traduction des Septante, divisent Samuel I en 31 chapitres et Samuel II en 24.

Il en est de même des Rois, dont le commencement de notre deuxième livre actuel est au chapitre 16, et dont tout le livre compte 34 chapitres. Dans nos Bibles modernes, la première partie en compte 22, la deuxième 25.

Ezra et Néhémie comptent ensemble 10 chapitres, et le commencement de notre Néhémie se trouve au milieu du chapitre 4.

Les Chroniques sont divisées en 25 chapitres, et le commencement de notre Chronique II se trouve au milieu du onzième cha-

Digitized by Google

pitre. Dans nos Bibles modernes, Chroniques I compte à lui seul 29 chapitres et Chroniques II en a 36.

Il ne m'a pas été donné d'examiner si dans les autres livres les chapitres concordent avec ceux de nos Bibles actuelles, soit comme nombre, soit comme point de départ.

Il est impossible d'attribuer ces divergences à des erreurs du copiste. Celui-ci a porté un soin infini, non seulement dans l'indication des chapitres, mais même de toutes les פרשיות, soit פתוחות ou סתומות, non seulement dans le Pentateuque, mais même dans les Prophètes et les Hagiographes, en ayant soin d'en faire mention toutes les fois que des ouvrages massorétiques indiquent des divergences sur la matière.

Cette Bible, nous l'avons dit, est écrite sur parchemin. Les feuilles ont 35 centimètres de long sur 26 de large. Chaque page est divisée en deux colonnes de 31 lignes chacune. Les diverses שירות, à savoir la שירת הים, la שירת האזינו et la שירת דוד sont écrites en forme poétique, avec hémistiches séparés. Il en est de même de la totalité des trois livres poétiques, les Psaumes, Job et les Proverbes. Mais le scribe n'a pas observé les mêmes règles pour les Lamentations et le Cantique des Cantiques.

Le copiste a apporté à son travail un soin minutieux ; ainsi toutes les lettres, d'un bout à l'autre de la Bible, sont munies de leurs תגין, attachés ou détachés, horizontaux ou verticaux ; les points-voyelles, les meteg, les accents toniques, etc., y sont soigneusement portés ; en outre, autour de toutes les pages, en haut, en bas, à droite et à gauche, se trouvent des observations massorétiques, d'une écriture très fine et souvent fort bien conservée. Le milieu, le premier et le dernier quart de chaque livre, en versets, en mots et en lettres, sont indiqués en marge, de même que les keri et les ketib, les lettres grandes ou petites, les פרשיות, פתוחות ou סתומות, et les variantes des massorètes et du fameux livre הללי.

A la fin de chaque livre se trouvent des indications sur le nombre des chapitres, des versets, des mots, des lettres contenus dans le livre, ainsi que sur les פרשיות, פתוחות ou סתומות ; et à la fin de chacune des quatre grandes divisions de la Bible, Pentateuque, premiers Prophètes, seconds Prophètes, Hagiographes, se trouvent plusieurs pages d'indications massorétiques.

Dans le Pentateuque, le commencement de chaque סדרא est indiqué par une vignette dorée, jamais la même, placée dans la marge, à droite et à gauche du texte. Le même procédé a été

Digitized by Google

employé dans les Prophètes, pour indiquer les Haftaroth de chaque סדרא et celles des jours de fête[1]. Les chapitres des livres sont indiqués par des vignettes rouges, également variées, mais placées au milieu des deux colonnes du texte.

Outre la division en chapitres, les trois livres poétiques, Psaumes, Job, Proverbes, sont divisés en un certain nombre de parties égales ; le livre des Psaumes est divisé en dix-neuf parties, ceux de Job et des Proverbes en huit chacun.

Le livre des Chroniques étant terminé à la première colonne d'une page, le copiste s'est servi de la deuxième colonne pour dater et signer son travail. Voici textuellement l'inscription qu'il a tracée dans un cartouche ayant la forme d'un portique arabe :

אני שם טוב בר אברהם זלה"ה בן גאון כתבתי זה הספר הכולל עשרים וארבעה ספרים וסדרתים בתורה נביאים וכתובים על סדר רז"ל והנקדתיו וגמרתיו לעצמי כיד אלהי הטובה עלי בשנת שבעים ושתים לפרט[2] בשוריא הי"ג[3] הגהתיו כפי כחי ועטרתיו במסורת הגדולה ושמרתיו בין מלא וחסר ובצורות הפרשיות הפתוחו' והסתומו' לפי מנין על פי הנוסחאות אשר השיגה ידי בכל המקומות אשר זכרתי מנין סדריהם ומחלקותיהן וצורות האותיות בתגיהן ועקושן וספורן הנמסרות בספר תגי נוגעות ואינן נוגעות כמנין המפורסם בו הכתוב בין התורה והנביאים לבד הדברים שיעדתי בפתיחה ברוך יהוה אלהי ישראל אשר עזרני ויתעלה על כל אמן.

Le scribe parle d'une préface (מתיחה) qu'il avait mise en tête du manuscrit ; elle manque malheureusement, ainsi que le frontispice de l'ouvrage et la première feuille du livre de la Genèse. Au commencement des Hagiographes, il manque également le livre de Ruth et les premiers psaumes, jusqu'au milieu du Ps. 34 (חונה מלאך ה וכ'ו).

Sur une feuille restée vide au verso, et dont le recto est rempli d'observations massorétiques, se trouve une dédicace écrite en caractères courants, adoptés de nos jours par les israélites d'Afrique. S'agit-il d'une copie du texte de l'une des feuilles qui manquent, ou bien serait-ce là l'œuvre d'un des possesseurs de la Bible qui aurait voulu, par vanité de propriétaire, donner à son ouvrage une grande importance, en le plaçant, pour ainsi dire, sous les auspices des Geonim ? Il n'y a pas lieu de supposer que ce

[1] Il ne m'a pas été possible d'examiner les rites des Haftaroth indiqués par le copiste, ni si celles du rite Aschkenazi y sont portées.

[2] C'est-à-dire dans l'an 5072 (1312 de l'ère chrétienne).

[3] L'abréviation הי"ג n'est guère usitée. Signifie-t-elle השם ירים גדולתה ou une expression analogue ?

Digitized by Google

soit là la préface dont parle le scribe, cette préface, d'après l'inscription citée ci-dessus, devait donner des indications qui ne sont pas dans la page en question.

Cette dédicace, dans laquelle se trouve une généalogie des Géonim remontant jusqu'au premier homme, est d'un sens assez obscur, et le commencement ne correspond guère à la fin. Il y est dit que le manuscrit a été écrit לכבוד שר שלום הנשיא אשר ליהודה, dont le nom est suivi d'une série d'éloges et de bénédictions, puis il y est dit : הסמוך מפי אדוננו ר'שלמה הנשיא המכונה מולא נסים אל דולם ואל דין [1] ב'ב מרינו ורבנו ר' פינחס בן יאשיהו בן יהודה בן עוזיה בן שלמה הנשיא בן זכאי. Suit la série des *naçis* telle qu'elle est donnée dans les divers ouvrages, en remontant jusqu'à Schealtiel et Zorobabel, puis des rois de Juda jusqu'à David, et la généalogie de ce roi jusqu'aux patriarches et à Adam. Viennent ensuite quelques lignes de prières pour l'âme de tous ces morts. Après cette longue généalogie, sans autre explication ni transition, et sans qu'on voie ce que cela vient y faire, se trouve le passage suivant : ואלה שמותם לתולדותם ר'מלכי צדק הראש הבחור המכונה כוג'ה כליפה [2] הנשיא ומשנהו פרי עץ הדר פינחס המכונה כוג'ה בדיע אל זמן [3] והשלישי חזקיהו המכונה כוג'ה בזור גמהר והרביעי יאשיהו יסעדהו האל וכו'.

Quels sont ces quatre personnages ayant des titres honorifiques arabes ? A quoi correspondent ces titres ? Dans quel pays et en faveur de quels fonctionnaires étaient-ils employés ? Rien dans la dédicace ne le dit ni ne le fait supposer. Je ne saurais expliquer les obscurités de ce texte.

III

Il a été ci-dessus question du rabbin Abraham Halfon. Ce rabbin, qu'on désignait également sous le nom de Caïd Abraham Halfon, avait la manie d'écrire, de recueillir des autographes, de copier les documents qui lui paraissaient curieux et d'enregistrer les événements qui se déroulaient sous ses yeux ou les nouvelles qu'il apprenait. Il a été publié de lui un volume intitulé חיי אברהם, ouvrage de casuistique, tel qu'en ont publié plusieurs rabbins orientaux. Il a laissé, en outre, deux gros volumes manus-

[1] Mots arabes qui signifient : Maître dont les paroles reflètent la pensée du gouvernement et de la religion. C'était sans doute le titre arabe de l'Exilarque.

[2] Le savant lieutenant (du Calife musulman ?).

[3] Le savant administrateur du temporel.

Digitized by Google

crits fort curieux à feuilleter. L'un de ces volumes est une sorte de journal contenant les dispositions (תקנות) prises par la communauté israélite de Tripoli, les événements survenus du temps de l'auteur, des notes sur les rabbins notables qui ont visité la ville et surtout leurs autographes, etc. Le second volume contient une collection de poésies hébraïques de divers genres, recueillies par Halfon soit pendant ses voyages ou dans ses lectures, soit parmi ses connaissances, surtout parmi les rabbins de passage. Un certain nombre de ces compositions, qu'il donne comme inédites, ont été publiées depuis; d'autres ne le sont pas encore.

J'ai trouvé dans ce recueil une élégie attribuée au célèbre commentateur Abraham Ibn Ezra et portant comme date שנת אלף וע"ב לחרבן ביהמ"ק תובב"א, correspondant à l'année 1140 de l'ère chrétienne. L'auteur s'y lamente sur les souffrances des israélites dans plusieurs villes d'Espagne, aux îles Baléares, à Malte, dans les villes du Maroc, de l'Algérie, de la Tunisie et de la Tripolitaine. Il est inutile que nous reproduisions ici cette pièce en entier, elle a déjà été publiée par M. Ad. Neubauer, dans le *Letterbode*, 6e année (1880-81), p. 32, et dans le *Diwân des Abraham ibn Esra*, de Jacob Egers, Berlin, 1886, p. 68, n° 169 [1]. Voici d'abord le début de la pièce, d'après notre manuscrit :

Le reste de la première strophe, sauf des variantes de peu d'importance, est comme dans l'édition Egers [2].

אהה ירד על ספרד רע מן השמים
ספד רב על מערב לזאת רפו ידים [3]
עיני עיני יורדה מים:
בכות עיני כיענים על העיר אליכאנא [4]
ואין איש שם לבדד שם הגולה שכנה
בלי חלף עדי אלף שנים ושבעים שנה [5].

[1] Notre cher collaborateur M. David Kaufmann, que nous avons consulté avant d'étudier la pièce, a bien voulu nous aider dans l'explication de cette élégie. Il nous en a d'abord indiqué le mètre, qui est de 6 syllabes par hémistiche, en ne tenant pas compte des demi-voyelles (*hatef*) ni des *vav* du commencement des mots, etc. (Isidore Loeb).

[2] Au vers 7 d'Egers, notre ms. au lieu de כי כל הודו פנה, a כי כל תלמיד והם הרונים ונמוגים ברעב אנה פנה. Le vers 8 d'Egers est, dans notre ms., ואנה. Au vers suivant, au lieu de לבית תפלה, notre ms. a לבית אלי; probablement, d'après M. Kaufmann, il faut לבית אלילים.

[3] Ce vers, qui ne se trouve pas dans Neubauer ni dans Egers, a probablement été ajouté en Afrique, comme les interpolations dont nous parlerons plus loin (Isid. Loeb).

[4] Lucène.

[5] C'est-à-dire 1070 ans après la destruction du temple, ce qui revient à l'année 1140 (ou même 1138) de l'ère chrétienne. Les persécutions dont il est fait mention dans la pièce, sont donc celles d'Ibn Tumart (M. Neubauer l'a déjà indiqué) que

Digitized by Google

Dans la seconde strophe, notre texte compte Séville et Cordoue (קורטבה), comme dans Egers, vers 12 et 15; après le vers 16 d'Egers, notre manuscrit a le passage suivant :

וגם בצטא וגראנאטא היקרה הומיה
ומאיורלקא ומאלטא לא נשאר שם מחיה
ואין יהודי גם יחידי בדאגייא ולמאהדייא
ועל כסבריא ועל טורא תמיד עיני בוכיה
ומאיורקא למועקה שמוה בני נכריה[1].

Dans la troisième strophe, au vers 22 de l'édit. Egers, le ms. a, par erreur, על קהלת גלמודה au lieu de על קהלת סגלמאסה (Sedjelmesse) qu'on a chez Neubauer et chez Egers. Entre le vers 25 et 26 d'Egers notre texte a introduit le vers suivant :

ועיר המלוכה הנבוכה מראכס המיוחסה[2].

Enfin, entre les vers 30 et 31 de l'édit. Egers, notre ms. ajoute les vers suivants :

ואתפלשה בעפר על תונס ועל סוסא[3]
וגם אכה על לחיי על אלמאהדייא הרמוסה
ונמס לבי בקרבי לקאבס המיוחסה
ופניתי לטראבלס בעודה נעמסה
עם קדושים ביד קדשים נמסרו לקינות אשה.

La quatrième strophe n'offre rien d'intéressant. Elle est la dernière chez Neubauer et Egers; notre ms. en a une cinquième,

M. Graetz place (t. VI, p. 171) en 1146. Comme la pièce contient des interpolations, elle ne doit être utilisée par les historiens qu'avec précaution (I. L.).

[1] Les vers 1, 4 et 5 de ce morceau ne se trouvent pas chez Neub. ni chez Egers. Le premier de ces cinq vers nomme בצטא et Grenade. Les deux localités du deuxième vers sont sûrement Majorque et Malaga (voir Neub. et Eg.), de sorte qu'il faut, pour le mètre, lire ומאלַקא ou bien (Neub. et Eg.) ועיר מאלְקא. Les Juifs espagnols prononçaient probablement Malaca ou Malca (comme ils disaient Polcar pour Polgar), peut-être disaient-ils Majolque pour Majorque. Si cela n'était pas, on changerait מאיורלקא en מאיורקא. Les deux derniers vers sont interpolés ou sont une variante qui s'est glissée dans le texte. C'est ce qui explique la répétition de Majorque. Au vers 2 de ce passage, au lieu de דאגייה, il faut sans doute lire דאנייה Denia. Cependant Denia est bien loin, et tous ces événements se passent dans le sud de l'Espagne; nous préférons donc lire, avec Neub. et Eg., בגיאן ou בגאן, à Jaen. Le nom suivant, comme nous le fait aussi remarquer M. Kaufmann, est sûrement אלמאריא Alméria. Nous ne savons quelles sont les deux localités mentionnées dans le vers suivant. (I. L.)

[2] Ce vers a été ajouté en Afrique, comme les 5 vers qui vont être reproduits (I. L.); מראכס est la ville du Maroc.

[3] On reconnaît, dans ces vers, les villes de Tunis, Sousse, Mehdia, Gabès et Tripoli de Berbérie. Dans les six vers precédents (voir Egers) sont nommées Fez, Tlemcen, Ceuta, Mekinez et Draa, au Maroc.

Digitized by Google

évidemment ajoutée par un auteur africain, et que nous reproduisons ici.

ולמה רבי אברהם קצת מקומות שכחת
עיר לחאמא וגם קפצא וגירבא לא זכרת [1]
אשר כלו מרוב גלות ועונם גדלת
עדת צורמאן הנבוכים וגם קהל מסלאתא [2]
ושכחת את קהל הנבוכים מצראתא [3]
אשר עונם גדל ולשונם נשת
ונתנו עליהם מסים ועבודה קשתה
והלך קצתם וברח ולא באו עד עתה
קצת גלו לגירבא העיר אשר שכחת
ומהם הלך לצורמאן ותעו ונשארו היתה [4]
כל ימיהם מדוכאים ועינם ונפשם כלתה
מקוים לעת הרוחה ומנוחה לא באתה
יום יבוא בן ישי וגם את בן אפרים
עיני עיני יורדה מים!

A la fin de cette élégie se trouve une dernière strophe, ajoutée postérieurement par une personne moins habile à manier la langue et surtout la poésie hébraïque. Le continuateur, qui paraît être Djerbien ou Tripolitain, voulant réparer les omissions de l'auteur, cite, en Tunisie et en Tripolitaine, un certain nombre de villes qui servaient de demeure aux Juifs, et à propos de Masrata il fait mention d'un exode des israélites qui y habitaient et qui émigrèrent à la suite des exigences de l'autorité locale. Voici cette strophe qui paraît assez curieuse :

אשר כלו ברוב גלות ועונם גדלת
עדת צורמאן [5] הנבוכים וגם קהל מעסלאתא [6]
ושכחת את קהל הנבוכים מצראתא [7]
אשר עונם גדל ולשונם נשת
ונתנו עליהם מסים ועבודה קשתה
והלך קצתם וברח ולא באו עד עתה
קצת גלו לגירבא העיר אשר שכחת
ומהם הלכו לצורמאן ותעו ונשארו היתה [8]

[1] El Hamma, en Tunisie ; Gafsa, au sud de la Tunisie ; Djerba, île, dans le golfe de Gabès, en Tunisie.
[2] Sourman, en Tripolitaine ; Meslata, dans l'oasis de Djebel, en Tripolitaine.
[3] Mesrata, dans la même oasis.
[4] Ce mot est fautif, nous ne savons quelle est la bonne leçon.
[5] Sourman, en Tripolitaine.
[6] Meslata, dans l'oasis de Djebel, en Tripolitaine.
[7] Mesrata, dans la même oasis.
[8] On ne comprend pas trop ce que l'auteur veut dire. Sans doute il a mis היתה pour les besoins de la rime, et ce vers, formant cheville avec le suivant, peut s'expliquer peut-être, en substituant toutefois דרין à היתה.

Digitized by Google

כל ימידם מדוכאים ועינם ונפשם כלתה
מקוים לעת הרוחה ומנוחה לא באתה
יום יבוא בן ישי וגם אה בן אפרים
עיני עיני יורדה מים

Le rabbin Halfon donne cette dernière strophe avec le reste de l'élégie, comme si le tout était du même auteur, ce qui prouve que le supplément même était déjà assez ancien au moment où le rabbin Halfon le transcrivait; pourtant la différence est bien sensible entre les deux fragments, et comme langage et comme prosodie.

Quoi qu'il en soit, le document et le supplément présentent un certain intérêt pour l'histoire des communautés juives de l'Afrique du Nord.

Tunis, 22 novembre 1889.

D. Cazès.

Digitized by Google

LES JUIFS D'ORIENT

D'APRÈS LES GÉOGRAPHES ET LES VOYAGEURS

(SUITE [1])

II

M. Gaffarel a récemment publié sur André Thevet une notice intéressante, quoique un peu maigre, à laquelle nous renvoyons nos lecteurs (*Bulletin de Géographie historique et descriptive*, Paris, Leroux, 1888, p. 166-201). Contentons-nous de rappeler ici que Thevet, né à Angoulême en 1502, avait pris de bonne heure la robe de cordelier; en 1547, il s'embarqua à Venise et voyagea dans le Levant jusqu'en 1552. Quelques années après, il repartit, pour visiter, cette fois, le Nouveau-Monde. Bien qu'il affirme souvent ne décrire et ne raconter que ce qu'il a vu, on ne peut douter que la compilation des témoignages d'autrui n'entre pour une forte part dans les siens. Ce serait un travail instructif, mais qui n'a encore tenté personne, de faire la lumière à cet égard, par la comparaison du texte de Thevet avec les ouvrages des autres cosmographes, ses prédécesseurs ou contemporains. La rareté de ces livres ajoute malheureusement à la difficulté d'une pareille recherche. En lisant la *Cosmographie Universelle*, pour en extraire les passages qui suivent, nous avons cru devoir élargir un peu notre cadre et signaler, à titre accessoire, certaines indications d'ordre archéologique ou philologique qui n'ont pas un rapport immédiat à l'histoire du judaïsme. La *Cosmographie* est si peu lue et si peu lisible qu'elle ressemble à un pays d'accès difficile où le voyageur est tenu de recueillir des renseignements divers. J'ajoute qu'elle se termine par un index fort étendu, mais com-

[1] Voir la *Revue* de 1889, tome XVIII, p. 101-107.

Digitized by Google

posé suivant des principes si absurdes qu'il est à peu près impossible de s'en servir.

Voici le titre exact du premier volume de l'ouvrage de Thevet que j'ai sous les yeux : *La Cosmographie universelle d'*ANDRÉ THEVET, *cosmographe du roy, illustrée de diverses figures des choses les plus remarquables veuës par l'auteur et incogneuës de nos Anciens et Modernes.* A Paris, chez Pierre l'Huilier, rue Sainct laques, à l'Olivier, 1575. Avec privilège du Roy.

J'ai cru tout à fait inutile de respecter l'orthographe du texte, qui n'ajoute rien à l'intérêt des extraits que l'on va lire.

P. 14 : « Quelques seize lieues de la ville de Maroc, tirant vers le soleil levant, il y a de très belles montagnes fertiles, auxquelles se tient un certain peuple More, lequel porte de père en fils une croix à la joue droite, et n'ai jamais pu savoir la raison, sinon de trois esclaves, lesquels me dirent et assurèrent que c'était en mémoire de leurs ancêtres, qui jadis étaient chrétiens. Et m'ont aussi certifié avoir vu ès maisons desdits Mores grand nombre de livres, comme Bibles et Nouveaux Testaments, et quelques histoires romaines, toutes écrites à la main. »

P. 22 : « A voile deployée vinrent mouiller l'ancre devant la forteresse de *Lepte* (nommée des anciens Juifs et Arabes du pays *Leheman*, du nom d'une ville de Judée, les seigneurs de laquelle en furent les premiers bâtisseurs). Les Alarbes ou Arabes, voire les Mores du pays, appellent cette ville *Mahemedia.* »

Il s'agit de l'ancienne *Leptis Minor* ou *Lepte Minus* dont les ruines sont à peu de distance de la ville arabe de *Méhédia*, sur la côte orientale de la Tunisie. Un peu plus loin (p. 23), Thevet décrit la « ville d'Afrique, jadis appelée Aphrodisie » et ajoute que « les Africains barbares l'appellent *El Mahdia*, du nom d'un *Mahdi*, calife ». Il s'agit bien ici de Méhédia, ville arabe située sur le promontoire dit Cap d'Afrique, aujourd'hui *ras Méhédia.* Je ne connais pas d'autre témoignage qui attribue le nom de *Mahemedia* aux ruines de Leptis (*Lemta*).

P. 25 : Le passage de Thevet relatif aux inscriptions phéniciennes de Malte a été déjà reproduit dans le *Corpus inscriptionum semiticarum*, t. I, p. 149.

P. 34, *verso.* « Je me suis laissé dire, étant sur les lieux, et même les Arabes disent l'avoir par écrit en leurs histoires, que, à l'endroit où est assis ledit château (d'Alexandrie), furent autrefois

Digitized by Google

les sépultures des plus illustres seigneurs du pays alexandrin, et que faisant les bâtiments d'icelui, au lieu plus proche de la marine, fut trouvée une sépulture de marbre noir, autour de laquelle étaient écrites et gravées plusieurs lettres grecques et moresques, par lesquelles on connut que c'était la sépulture d'une femme nommée *Hypatia*, fille de *Théonis* philosophe, qui, de son vivant était renommée pour son singulier savoir aux langues grecques et hébraïques et lisait si doctement en public qu'elle attirait à soi plus d'auditeurs que ne fit jamais Platon. En ce même lieu aussi, furent découvertes les sépultures de ce grand personnage Amazias, onzième roi de Judée et d'un roi d'Égypte nommé Sutach, et d'Anaximander philosophe, premier inventeur des horloges. De mon temps, les Turcs fouillant sous terre, en ce même lieu, furent pareillement trouvées plusieurs statues et médailles antiques, qui me fut un plus grand argument de croire ce qu'auparavant j'en avais ouï dire aux Égyptiens, amateurs des antiquités. »

Tout le passage relatif aux ruines d'Alexandrie est fort intéressant et doit être signalé aux archéologues (p. 34, *verso* — 35 *recto*). « Vous ne sauriez être longtemps en cette ville-là sans y voir quelque singularité, parce que les Juifs qui sont curieux et avares vous montreront assez de quoi. »

P. 38, Thevet dit que les mameluks « étaient tous chrétiens ou Juifs reniés, ou des enfants que l'on ravissait du sein de leur mère... Aucun ne pouvait venir à ce rang de chevalier mamelu *(sic)* s'il n'était fils d'un Chrétien ou d'un Juif. »

P. 38, *verso* : « Je pense qu'il n'y a nation plus sujette à se mahométiser que fait le Juif[1]; non qu'il se soucie de l'Alcoran, mais afin d'avoir quelque présent des seigneurs; et puis, étant ailleurs, ils reviennent à leur Judaïsme. Et de tels, j'en ai vu un dans notre navire, qui, étant en Constantinople, se fit Turc, et puis je le vis en Égypte judaïsant avec ses compagnons. Cela me fit penser que quelque mine qu'ils fassent, ou de se chrétienner, ainsi que plusieurs font en Italie, France, Espagne et ailleurs, c'est pour en tirer de leurs parrains et marraines quelque riche présent : ou se mahométiser, c'est pour la liberté du trafic et afin de converser avec eux sans soupçon, ou crainte avec tout le monde. Aussi sous le ciel n'y a point gens plus fins, traîtres, dissimulés, vanteurs et menteurs pour la vie, que sont les Juifs baptisés,

[1] Il s'agit des Juifs d'Égypte.

Digitized by Google

comme j'ai connu partout où j'ai été : et vous dirai que le plus souvent ils reçoivent le christianisme pour se moquer de notre religion ou pour être atteints et convaincus de leurs rabbins du péché de sodomie, auquel ils sont volontiers sujets, aussi bien que les Arabes, ou pour servir d'espions par la chrétienté, sous titre de trafiquer, que pour affection et zèle qu'ils aient à la religion chrétienne. Qu'il soit ainsi, de notre temps, à Rhodes, les villes de Modon, Choron, Napoli de Romanie et Belgrade, même celle de Bude, furent-elles pas toutes trahies par Juifs baptisés ? Et en d'autres lieux, ce sont eux qui ont donné les avertissements au Turc. Le dernier empereur chrétien à Constantinople fut trahi et délivré entre les mains de ses ennemis par huit marchands juifs qui s'étaient chrétiennés cinq ans auparavant. Qui devrait apprendre les chrétiens à l'avenir de ne se fier point à eux, et aux rois et princes n'en avoir point à leur suite. »

P. 42, *verso*, Thevet parle d'un « Juif médecin » qu'il vit à Alexandrie.

P. 43, *verso* : « Jaçoit que les susdits Égyptiens aient été cérémonieux outre mesure en leurs sépultures, si est-ce que les Juifs ne leur ont jadis cédé en cela. Qu'il soit ainsi, entre les villes de Gazera et Larisse, qui ne sont comprises en Égypte, ains sous la Judée, se voient de longues et grosses masures, faites à la façon d'un théâtre et vieux château, que le vulgaire du pays appelle *Robohot*, près lequel y a un petit canal d'eau salée, venant de la mer. Et sais bien que du temps que j'étais par-delà, en fouillant la terre pour dresser une forteresse, afin de résister aux courses des Arabes, l'on découvrit, en moins de quatre jours, plus de cent cinquante corps momiés, dans les anciens fondements, les uns en tombeaux de marbre blanc et noir, les autres dans des pierres fort larges et dures, toutes écrites de divers caractères, effacés par l'injure du temps : toutefois, l'on connaissait bien que c'étaient lettres hébraïques, arabesques et moresques. J'y en vis d'aussi entiers, tant hommes que femmes, que s'il n'y eût eu que sept ou huit jours qu'on les y eût mis, et à tous on pouvait facilement juger qu'on leur avait ôté les entrailles. Les vilains qui fossoyaient jetaient ces corps tout ainsi que vous feriez une pierre, sans en faire aucun compte ni état. En ce même lieu, je vis une sépulture toute de jaspe, tirant sur le rouge, dans laquelle n'y avait aucun corps, ni autre chose que deux statues de bronze toutes vertes qui la soutenaient, la figure desquelles était d'un lion du ventre en bas et le reste à la semblance d'un homme, et l'autre

Digitized by Google

d'une femme. Contre ce tombeau étaient engravés, en langue des anciens Égyptiens, ces mots qui s'ensuivent HABIBI ANTA-MALIEH, qui est à dire, selon l'interprétation que j'en peux avoir de certains Arabes : « Mon ami, vous êtes beau. » De l'autre part, était écrit en mêmes caractères : SATEY, ANTA-MALEIKA, c'est-à-dire : « Dame, vous êtes belles. » Et pour n'entendre le sujet, je ne puis vous en donner autre interprétation. »

P. 44 : « Quelque temps avant que je fusse en Égypte, on avait aussi trouvé plusieurs autres corps momiés auprès du rivage du Nil, en une montagnette nommée *Farlal*, au pied de laquelle il y a de merveilleuses antiquités de bâtiments, où à présent se trouvent plusieurs Arabes, lesquels apportent infinies médailles aux marchands. Au reste, allez-vous en au Caire, à Roussette, Damiette, Alexandrie et autres lieux d'Égypte, les Turcs, Arabes et Mores blancs vous montreront dans quelques secrètes boutiques de leurs apothicaires (qu'ils nomment *Elhanoct*) une infinité de momies, et les Juifs surtout; combien qu'ils soient falsificateurs de cela, aussi bien que de toute autre drogue. »

P. 51 : « Il me souvient avoir lu dans certains mémoires que quelques Juifs me donnèrent, étant en l'île de Bebel-Mandel (*sic*), posée assez avant dans la mer Rouge, que entre la péninsule (nommée des Indiens *Hedas* et marquée en nos cartes marines *Calicut*, à cause d'onze petits promontoires qui l'environnent) bien près de là, il y a une rivière dite desdits Indiens *Mahalem* : et que pour autant qu'elle est en tout temps dangereuse à ceux qui la naviguent, au rivage d'icelle se voit une colonne haut élevée, de marbre noir, par laquelle ceux du pays connaissent tous les ans son accroissement. »

P. 56, *verso* (description de l'île de Méroë) : « Étant ledit Seleucus paisible de ces pays-là, en mémoire de ses heureuses victoires, fit dresser douze colonnes d'une merveilleuse grosseur et hauteur, lesquelles, par tremblement de terre, furent depuis ruées et culbutées du haut en bas, en l'an mil cent dix-sept. D'avantage me suis laissé dire à quelques vieux Abyssins, natifs de la même île, qu'en plusieurs endroits d'icelle, fouillant aux fondements de quelques villes et forteresses du pays méroïen, se trouve grand nombre de riches médailles d'or, d'argent et de cuivre, ayant leurs inscriptions alentour en lettres grecques, et autres hébraïques et chaldées. »

P. 58, Thevet décrit le fabuleux royaume d'Éthiopie, soumis à

Digitized by Google

un roi chrétien, qui va d'un tropique à l'autre. « Les Juifs du pays (vu que c'est une nation qui est vagabonde par tout le monde) ont mis dans leurs histoires et l'observent encore, ainsi que je me suis pris garde, que cette région a et porte le nom de *Subchim*, qui signifie *Cham*, et les Arabes *Jeremiel*. »

P. 76, Thevet raconte la réception amicale qui lui fut faite par le roi de Cap de Verd (*Cap-Vert*). Ce roi avait des esclaves de diverses nations. « Entre autres était un Juif, natif du Maroc, âgé de quarante-neuf ans, qui aussi avait été vingt-six ans serf, tant en Afrique qu'en quelques endroits des Indes Orientales d'Asie. Ce misérable auparavant portait le nom de *Jonadab*, qui lui fut changé par les Barbares, pour ce qu'il n'avait pas voulu recevoir la loi moresque, et le nommèrent par dérision *Alhanar*, qui signifie en leur langue serpent ou vipère. Ce Juif, pour menace et crainte qu'on lui fît, ne voulut jamais quitter son judaïsme, ne ressemblant en rien plusieurs de la secte, que j'ai vu tant en la Grèce, Égypte qu'en la Palestine, lesquels étant Juifs se faisaient chrétiens, et au contraire étant chrétiens, la première fantaisie qui les prenait, renonçaient le christianisme, pour embrasser la loi de Mahomet. J'ose bien dire qu'alors que le pauvre *Alhanar* vivait, il avait la plus heureuse mémoire d'homme qui fût au monde, car il savait parler de vingt-huit sortes de langues toutes différentes et en chacune d'elles lire et écrire : et s'il eût ouï un homme dix ou douze jours entiers conversant avec lui, et lui donnant les choses à entendre, il en eût plus appris en ce peu de temps qu'un autre n'eût fait en deux ans. Il me souvient qu'un marchand anglais, étant de mon temps par-delà, averti de la mémoire gaillarde de cet esclave, le voulut avoir avec lui pour lui servir de truchement ; ce que *Adallach*, son maître, accorda ; comme de fait l'Anglais le tint environ un mois, communiquant ordinairement avec lui... Deux mois après notre département, comme nous sûmes par ceux-mêmes du pays, étant ce pauvre homme averti que le roi de Cap de Verd le voulait avoir à sa cour et le contraindre de recevoir sa Loi, il en prit si grande fâcherie qu'il en fut malade et à la fin mourut d'une fièvre pestilentieuse, à laquelle le pays est fort sujet. D'avantage l'on m'avertit et assura qu'il dénonçait aux mariniers la mutation du temps, la contrariété des vents, pluies, orages, tonnerre, tempêtes et dangers de mer, qui devaient prochainement advenir ; et, disait-on, qu'il aurait appris ceci par les signes qu'il avait vus et connus, voyageant sur l'Océan. Et n'y avait personne sous le ciel, de son temps, qui décrivît mieux l'horoscope et nativité des

Digitized by Google

hommes et l'heur et malheur qui leur devait advenir, qu'il faisait. Après sa mort, fut trouvé en la maison de son maître, qu'il avait servi six ans entiers, des écrits et mémoires, autant qu'un cheval en eût pu porter, le tout en rouleaux, à la façon de pardelà. Entre autres choses, il avait mis et rédigé, par état et en bon ordre, les mœurs et façons de vivre quasi de tous les royaumes de la haute et basse Afrique, ensemble la nature des bêtes, poissons, oiseaux, herbes, plantes, arbres, fruits et température des climats ; et ce qu'il avait le plus observé, était en l'art de médecine, à savoir la méthode et manière de laquelle les médecins étrangers usaient envers les malades. »

P. 86, *verso*, à la fin d'une description de l'île de Madère : « Encore que l'opinion plus commune soit que cette île est moderne, si estimé-je qu'elle a été connue et habitée de la mémoire de nos anciens pères : prenant mon argument sur ce que la dernière fois qu'elle fut peuplée, un vieil pilote qui m'en donna des mémoires en la ville de Lisbonne, m'assura y avoir vu gravé, contre quelques larges pierres dures, certaines lettres les unes moresques, et les autres hébraïques, contenant ces mots : NOHNA ADNI NARHABOVG, ABISVE, ABITOB, BEHEMOTH, GAMARIAS : l'interprétation desquels je ne pus avoir autrement que d'un esclave juif, natif de Tremissan, qui disait être telle : « Nous te prions, père de salut, père de bonté, avoir pitié et laisser en repos tes enfants. » Quant à plusieurs autres, ils étaient effacés par la vieillesse et antiquité, même du vent de la marine. »

P. 103, *verso*, Thevet raconte que les rois de Magadoxo et d'Adel conquirent et occupèrent, pendant sept à huit mois, l'île d'Albargra (*Madagascar*) et qu'avant de partir ils y firent dresser « en plusieurs endroits *Themenya Sarya*, savoir huit colonnes, en forme pyramidale, là où était engravé un brevet de telle substance, écrit en langue chaldéenne : « Ce grand et puissant royaume a été subjugué et mis sous la pression de notre grand roi Magadoxo. » — Les rois dont parle Thevet étaient tributaires du grand roi chrétien d'Ethiopie.

P. 113 : « Je sais bien, pour avoir conversé avec ce peuple abyssin, que leur langage participe quelque peu du Chaldéen ; même leurs dits caractères, qui sont quarante-sept en nombre, lesquels je vous ai bien voulu représenter et effigier, afin que le docte lecteur, curieux des choses rares, ait de quoi se contenter et connaisse la diligence que j'en ai faite. »

Digitized by Google

La gravure sur bois qui accompagne ce passage donne un tableau très altéré de l'alphabet éthiopien ; c'est le premier, croyons-nous, qui en ait été publié, du moins en France.

P. 127, après avoir décrit la rhubarbe : « Je ne veux oublier la ruse et méchanceté dont y usent les marchands juifs, qui de toute ancienneté trafiquent de toutes sortes d'épicerie, pour être gens fort pécunieux et qui courent généralement tous les endroits où ils savent qu'il y a en abondance de ces choses rares et précieuses. Ces paillards donc retaillés, voyant les marchands étrangers, soit ceux d'Alexandrie, du Caire, Damiette, Roussette, Alep, Tripoli, Damas et Baruch, villes principales d'Égypte et petite Asie... ou autres, qui viennent pour acheter et emporter ces simples et drogues aromatiques, prennent sa racine encore fraîche et avec une alène ou autre chose pointue, frappent dix ou douze coups dedans, la mettant cependant sur des petits vases bien nets, comme ils sont adextrés à ce faire, de sorte que le jus s'en écoule peu à peu dans ces vases (ce que j'ai vu faire étant avec eux, même par récréation j'ai pris quelquefois plaisir à pinceter ce rhubarbe) et, ayant ainsi recueilli le meilleur et plus naïve substance, la mettant dans des fioles, vendant le reste ainsi desséché pour fin rhubarbe, aux chrétiens et autres marchands étrangers. Cette liqueur et quinte essence est par eux gardée et soigneusement conservée, et n'en donneraient pour chose du monde à homme qui soit, ains la serrent chèrement pour payer leur carach au grand seigneur, l'envoyant au bacha d'Égypte pour leur tribut dû à celui qui reçoit le timare dudit seigneur. Les insulaires Dalaccayens en ayant acheté, usent aussi à présent de même tromperie que les Juifs, l'ayant appris d'eux plutôt que de bien faire, et en font leurs présents tantôt au roi de l'île, ores au grand monarque d'Éthiopie, et quelquefois au bacha d'Égypte, au muphti qui est leur patriarche, et aux autres officiers... qui ne demandent qu'à ronger et participer au larcin. »

P. 128, *verso*. Thevet décrit les dangers que présente la navigation de la mer Rouge aux environs de l'île de Cademoth, près de la côte d'Arabie, station de ravitaillement sur la route d'Aden à la Mecque. Du temps que Thevet s'y trouvait, un vaisseau, venant des Indes, chargé de fines épiceries, manqua se perdre près de là, sur une roche « n'eût été que plusieurs Indiens et leurs esclaves s'avancèrent, lesquels faisant bien pour le vaisseau et les richesses qui étaient dedans, y demeurèrent aussi pour les gages et furent noyés. Or, en ce même jour, et pour la perte advenue à

Digitized by Google

ces Indiens barbares, furent occis misérablement par eux cinq riches marchands juifs, pour ce (disaient-ils) que ceux-ci avaient été cause de la ruine de leurs compagnons ; et entendez la maigre raison qu'ils mettaient en avant, savoir que pour l'amour des Juifs ils avaient pris port en cette contrée. Sur quoi il faut noter que lesdits Juifs, qui ne vivent que de trafic et qui sont par tout le monde sans posséder un pouce de terre, dès qu'ils entendent que les Éthiopiens et Indiens sont voguant par la mer Rouge, ne faillent de venir à *Cademoth* ou *Camaran*, vingt jours ou un mois auparavant que ces noirs y arrivent, les uns d'Égypte, les autres de Syrie et Palestine, et autres diverses provinces lointaines, afin d'essayer par subtils moyens de faire quelques gains sur les étrangers et leur marchandise. Ce sont des plus sages, fins et accorts trafiqueurs que l'on sache, et surtout les plus méchants et qui sophistiquent mieux toute espèce de droguerie, ou qui savent falsifier la pierrerie (car c'est de quoi ils se mêlent le plus) d'autant que pour les rhubarbes, aloës et autres simples, pour des roches, des rubis, diamans, émeraudes et perles fines, ils attirent grande quantité d'or non monnayé de ces étrangers et ont des muscs, civettes, ambre et porcelaine à meilleur prix que tous les autres. Au reste, ils n'ont garde de se charger de ce où ils ne voient la dépêche assurée et le profit tout évident : ce qui est cause qu'ils ne s'amusent guère à acheter des étrangers de petits lions, léopards, tigres, mones, guenons, sagouins, perroquets grands et petits, peaux de bêtes monstrueuses, plumage et autre diversité, tant de bêtes que d'oiseaux, pour ce que l'argent n'y est pas sitôt recouvert et qu'ils se contentent que les autres nations en sont assez curieuses, sans qu'il faille qu'ils y emploient leur industrie, et qu'aussi ce qu'ils ont besoin pour le trafic qu'ils font avec ceux de la chrétienté, ne consiste en ces étrangetés et choses rares sans profit. Quoi qu'il en soit, les pauvres Juifs lors ne firent guère bien leur cas à cette fois avec les Indiens, qui pensèrent que ce désastre leur fut advenu par le commerce qu'ils avaient avec ceux : comme aussi il n'est guère nation qui n'ait le Juif en haine et détestation et qui ne sache bien qu'il n'accoste personne, de quelque religion que ce soit, que pour en tirer profit et s'en aider selon la saison. Ce peuple leur donne le nom de *Helyahoc* et aux chrétiens *Annazara*.

SALOMON REINACH.

(*A suivre*).

Digitized by Google

III

MICHEL FEBVRE, **Théâtre de la Turquie**, *où sont représentées les choses les plus remarquables qui s'y passent aujourd'huy touchant les Mœurs, le Gouvernement, les Coûtumes et la Religion des Turcs, et de treize autres sortes de Nations qui habitent dans l'Empire Ottoman. Le tout confirmé par des exemples et cas tragiques arrivez depuis peu, traduit d'Italien en François par son auteur.* — Paris, 1682, in-4°.

Michel Fébure ou Febvre était un missionnaire de l'ordre des Capucins, qui était resté dix-huit années en Orient. Son *Théâtre de la Turquie* (paru en 1682) fut accueilli avec faveur par le public, et au dix-huitième siècle il était entre toutes les mains. Les renseignements qu'il donne sur les Juifs de Turquie devaient emprunter au crédit de l'auteur une plus grande vraisemblance. On verra par l'exemple seul de l'histoire de Shylock, qu'il raconte gravement, le fond qu'il faut faire de sa science et de son jugement critique.

Page 376 :

Il y a deux sortes de Juifs dans la Turquie, à sçavoir les naturels ou originaires du païs, et les étrangers, ainsi dits parce que leurs ancestres sont venus d'Espagne ou de Portugal. Les premiers portent le turban comme les Chrestiens, mêlé de diverses couleurs : en sorte qu'on ne peut les reconnoistre d'avec eux que par leurs souliers lesquels sont noirs ou violets, et ceux des Chrestiens rouges ou jaunes.

Les seconds portent une coëffure ridicule semblable à la forme d'un chapeau Espagnol sans aucuns rebords, ceux-cy ont leurs sepultures separées des autres, et ne conviennent pas avec eux en certains articles de leur Religion.

Les uns et les autres se trouvent en quantité dans la pluspart des Villes du Grand Seigneur, particulièrement dans les lieux de commerce, comme à Smirne, à Alep, au Grand Caire, à Thessalonique, etc. Leurs emplois ordinaires sont d'estre Banquiers, de changer les monnoyes, de les rogner ou falsifier, de prester à usure, de filer l'or avec la soye, d'acheter les choses vieilles et les revendre comme neuves, après les avoir raccommodées, de servir dans les doüanes, d'estre sansals ou entremetteurs de marchez, Medecins, Droguistes, ou Interpretes. Ils n'exercent gueres d'autres métiers que ceux-là,

Digitized by Google

parce qu'ils sont plus lucratifs, et qu'ils les fatiguent moins, outre qu'il leur est plus facile de tromper et de frauder en ceux-cy qu'en d'autres.

Ils sont si adroits et industrieux qu'ils se rendent nécessaires à tout le monde : il ne se trouvera pas une famille considerable entre les Turcs et les Marchands étrangers où il n'y ait un Juif à son service, soit pour estimer les marchandises et en connoistre la bonté, soit pour servir d'Interprete, ou pour donner avis de tout ce qui se passe. Ils sçavent dire à point-nommé et en détail tout ce qu'il y a dans la Ville, chez qui chaque chose se trouve, son prix, sa qualité et quantité, si elle est à vendre ou à échanger, si bien qu'on ne peut prendre que d'eux les lumieres pour le commerce. Les autres Nations Orientales comme les Grecs, les Armeniens, etc., n'ont pas ce talent, et ne sçauroient arriver à leur adresse : ce qui oblige les Negocians de se servir d'eux, quelque aversion qu'on leur porte. Le Lecteur sera surpris d'entendre le récit de ce qui m'a esté raconté sur ce sujet par des Marchands de Smirne dignes de foy. Les Juifs, me dirent-ils, ont sceu si bien se fixer dans les maisons où ils rendent ces sortes de services, qu'il est comme impossible d'en chasser aucun, quand mesme ce seroit pour en prendre un autre, quelque desordre qu'il fasse, l'eust-on surpris plusieurs fois dans le vol, et convaincu d'une infinité de fourbes et de tromperies : dautant qu'ils s'accordent et conviennent ensemble de ne se supplanter jamais les uns les autres. Et si quelqu'un tenté par un esprit de convoitise vouloit enfraindre ce bel ordre, et envahir la place de celuy qu'on veut chasser d'une maison pour ses fripponneries; il seroit d'abord excommunié par les Ministres de la Synagogue, et censuré de tous les Anciens comme un faux frere, sur les plaintes qu'on feroit de luy, de maniere que le Marchand qui veut se défaire de son Juif, est obligé de le reprendre malgré de luy, ou de n'en avoir point du tout, et de voir par consequent ruiner son negoce : dautant que c'estoit les Juifs qui luy procuroient les pratiques et qui empescheront à l'avenir qu'il ne luy en vienne. Il arrive de là qu'ils volent en toute liberté, et qu'ils font mille méchancetez au prejudice de celuy qu'ils servent dont ils mangent tout le profit, à moins qu'il n'ait les yeux bien ouverts sur leurs déportements : mais il est bien difficile qu'il n'y soit attrapé, et qu'il ne succombe à leurs fourbes, qui sont si bien tramées qu'on ne peut s'en apperceuoir qu'apres que la chose est arrivée.

Page 378 :

Ce sont les plus grands usuriers de toute la Turquie, ils prestent à vingt-cinq pour cent, à condition que l'on payera tous les trois mois, à faute de quoy ils prennent l'intérêt de l'intérêt, et ruinent ainsi quantité de pauvres familles, qui se voient obligées de recourir à eux dans la nécessité. Ils ne prêtent que sur des gages, et en tirant une obligation dans laquelle ils font écrire l'intérêt avec le

Digitized by Google

principal et font avoüer que l'on a receu tant, encore bien qu'il s'en manque le quart, afin qu'on ne les puisse convaincre en présence des juges d'avoir presté à usure.

Michel le Febvre n'a pas peur des inconséquences : ici il affirme que les Juifs sont les plus grands usuriers de toute la Turquie, puisqu'ils prêtent à 25 0/0 par trimestre, mais il oublie qu'au commencement du volume (p. 27), il a fait aux Turcs le même reproche, et dans les mêmes termes ; la palme ne revient donc pas aux Juifs. Bien plus, il rapporte que l'usurier turc, pour ne pas violer ouvertement la loi, met, par exemple 20 écus dans un mouchoir et les donne à l'emprunteur en disant : reçois cela pour 40, *et cela pour six mois seulement*, ce qui fait du 200 0/0. « Aussi, ajoute-t-il, ce malheureux prêt désole la plupart des familles et les réduit à l'extrémité » (p. 28).

On jugera de la crédulité de notre auteur et du crédit qu'il faut accorder à ses notices par le passage dont il fait suivre ces derniers mots : « Ils (les Turcs) racontent plusieurs exemples touchant les chastiments sévères et épouvantables que la justice divine a fait de ceux qui s'enrichissent à force d'usures. Je me contenteray d'en rapporter un seul arrivé à Kelles, depuis quelques années, qui m'a esté raconté par des personnes originaires du païs qui estoient présentes sur les lieux, lorsque la chose se passa. » Un riche Turc usurier mourut subitement ; après qu'il fut enterré, on entendit sortir du tombeau des cris épouvantables. On alla en informer le Cadi, qui d'abord n'y voulut pas croire, mais qui se décida à aposter des gardes près du sépulcre. Ceux-ci ayant confirmé le bruit public, le juge fit déterrer le corps, puis lui fit trancher la tête par le bourreau. Après quoi, le cadavre fut remis dans la fosse, et depuis lors on n'entendit plus de cris.

Or, ce conte appartient au cycle des historiettes dont les usuriers étaient les héros depuis de longs siècles, car, en 1240, Etienne de Bourbon en raconte de toutes semblables : tantôt l'usurier, après avoir reçu la communion, crie que sa bouche, puis sa main, puis tous ses membres brûlent, *et sic mortuus est et consumptus est ;* tantôt il demande à être dévoré par les serpents, pour que son âme ne soit pas dévorée plus tard.

La suite du passage concernant l'usure des Juifs n'est pas moins étonnante :

Ils (les Juifs) voudraient leur faire (aux Chrétiens et aux Turcs) pire encore s'ils pouvaient que de les ruiner par leurs usures, je crois qu'ils ne s'y épargneraient pas comme vous verrez par l'exemple suivant.

Digitized by Google

Il arriva un jour qu'un Juif ayant presté à interest une somme d'argent à un Chrestien, et voyant qu'il ne pouvoit satisfaire à la debte dans le temps prefix, il luy fit offre d'attendre encore quelques mois, à condition que s'il ne le payoit pas alors, il luy couperoit une dragme de sa chair, ou bien il luy donneroit une certaine somme d'argent de surplus, en veuë de son attente : qu'autrement il l'alloit faire mettre en prison et l'y laisseroit croupir, jusqu'à ce qu'il l'eust remboursé. Le pauvre homme se voyant réduit à l'extremité. s'accorda à tout ce que voulut le Juif. Le terme estant écheu, il fut sommé de s'acquitter de sa promesse ou de payer ; estant dans l'impuissance de faire l'un, et ayant horreur de venir à l'execution de l'autre et de se couper la chair vive, considerant d'ailleurs que le Juif estoit inexorable à toutes ses prieres, desesperé de le pouvoir fléchir, s'alla jetter aux pieds du Cadi les larmes aux yeux, en reclamant sa justice contre cet usurier qui vouloit l'obliger à un acte si barbare, et luy raconta par le menu le pacte et les conditions qu'il avoit esté contraint par la necessité de passer avec luy. Le Cadi fut si indigné et scandalisé de cette inhumanité du Juif, qu'il le fit citer d'abord à comparoistre, et l'interrogea de la verité du fait, avec dessein de le chastier rigoureusement s'il le trouvoit coupable de ce dont il estoit accusé. Ce miserable qui ne manquoit point d'adresse, tourna la chose en raillerie, et dit au Iuge qu'il ne luy avoit fait cette proposition que pour l'épouvanter et se mocquer de sa simplicité ; qu'il n'y avoit aucune apparence qu'il en voulust venir à l'execution, veu que cela ne luy apporteroit aucun avantage, et qu'il aimoit mieux son argent qu'un morceau de chair d'asne. Le Cadi voyant qu'il avoüoit la chose, et qu'il s'excusoit seulement touchant l'intention, luy dit, je ne juge que de tes paroles, et n'ay que faire de ton intention, c'est à Dieu à en connoistre, et ainsi puisque tu as fait le pacte de la sorte, il faut que tout présentement tu l'execute devant moy : mais prend bien garde (ajoûta-t'il) en luy mettant un cousteau entre les mains, qu'en luy coupant la chair tu n'en enleve ny plus ny moins que ce qui t'est dû, car je t'en feray couper quatre fois davantage de la tienne. Sois si juste qu'il n'y ait précisément que ce qui t'appartient suivant ce dont tu es convenu, autrement je ne t'épargneray pas. Le Iuif considerant qu'il estoit comme impossible de faire ce que luy proposoit le Cadi, et craignant d'exceder ou d'en couper trop peu, et qu'ainsi il ne reprist au double sur luy le surplus ou ce qui auroit manqué, refusa d'en venir à l'execution, alleguant derechef qu'il n'en avoit jamais eu le dessein. Non, non, repliqua le Cadi, il faut que tu le fasse, et que tu accomplisse le pacte, ou que tu ly cedes ce qu'il te doit. Ce malheureux se voyant pressé par le Iuge, aima mieux quitter sa chemise que sa peau, et ceder la somme plûtost que de s'exposer au peril evident de se faire couper demie livre de chair vive, qui estoit le traitement qu'il avoit voulu faire au Chrestien en haine de sa Religion.

Digitized by Google

Un lecteur non prévenu et n'ayant pas lu *Shylock* pouvait-il douter de la véracité de ce récit ? C'était, à ses yeux, une preuve de plus de la cruauté des Juifs et de leur haine de la religion chrétienne. On verra encore, par un autre exemple cité plus loin, le procédé d'investigation de notre voyageur, qui est aussi celui de la plupart des voyageurs du moyen âge : leur source d'information était le peuple, ils interrogeaient tous les badauds disposés à causer et *acceptaient de bonne foi tout ce qu'on leur racontait*. Si, en effet, on compare le récit de Michel Le Febvre, avec le conte serbe « Un drachme de langue » (Louis Léger, *Recueil de contes populaires slaves*, Paris, 1882 ; voir *Revue*, tome VII, p. 301), on reconnaît, à première vue, qu'il est emprunté au même fonds populaire.

Page 379 :

Ils prestent plus volontiers à usure aux Chrestiens qu'aux Turcs, tant à cause qu'ils se font payer plus facilement d'eux que des autres, que pour pouvoir par ce moyen les ruiner, et se nourrir de leurs labeurs. Ils vont pour l'ordinaire leur demander les intérests ou le remboursement de la somme les jours de Dimanche, afin de les obliger en faisant ce payement à une action estimée d'eux une espèce de travail, et par conséquent à une transgression du précepte, qu'ils ont de sanctifier ce jour-là comme eux le Samedy, qu'ils observent si rigoureusement qu'ils n'allument pas mesme du feu dans leurs maisons, et ne font point de cuisine, bien loin de liquider des comptes, de recevoir de l'argent, et de faire aucune chose lucrative.

Quand ils sont en voyage avec une caravane, ils font scrupule de la suivre le Samedy, ils s'arrestent, ou bien ils la devancent, et font le Vendredi autant de chemin qu'elle fait en deux jours, afin d'arriver dans le lieu où elle doit se rendre que le Samedy qu'ils passent dans le repos à l'attendre. Je n'ay pas remarqué que ce jour-là ils fassent plus de prieres qu'à l'ordinaire, si bien que cette pretenduë sanctification du Sabat ne consiste qu'à vivre dans l'oisiveté.

Il semble que ces sortes d'observances ridicules, et ces lavemens de viande si reïterez, les devroient rendre propres dans leur manger ; cependant ils sont les plus sales de toutes les Nations ; personne ne veut manger avec eux, et un chacun les estime immondes. Les Turcs mesmes qui sont naturellement gourmands, ont horreur de gouster aux viandes qu'ils ont préparées, et ne reçoivent d'eux que du pain, du vin, et quelques bouteilles d'eau-de-vie, qui selon leur opinion ne peuvent contracter d'impureté, de quelques mains qu'ils partent.

Dans les temps de peste le mal commence d'ordinaire par la contrée des Juifs, qui est séparée des autres, et en remporte respectivement plus que d'aucune autre secte, ce que l'on attribuë à ce qu'ils sont

Digitized by Google

mal propres dans leurs maisons: En effet, j'ay remarqué plusieurs fois en passant dans leur cartier, qu'il en sortoit une puanteur et une infection capable d'empester, et dans le doute où j'estois que ce ne fust l'imagination qui agist, et l'antipathie naturelle que l'on a contre-eux Je l'ai dit à plusieurs personnes, qui m'ont toutes témoigné qu'elles experimentoient la mesme chose, et que cela estoit causé par quantité d'immondices qu'ils laissent dans leurs cours, et par le peu de soin qu'ils ont de tenir leurs maisons propres et nettes.

Il ne sera pas hors de propos de rapprocher de ce passage la description qu'un autre Père, le P. Labat, trace du quartier juif de Livourne en 1716 (P. Labat, *Voyages en Espagne et en Italie*, Amsterdam, 1731, t. II, p. 88 et suiv.)[1].

Leur quartier comprend trois ruës, les maisons y sont belles, mais les ruës y sont plus sales que dans tout le reste de la Ville. Il semble que la saleté soit l'appanage de cette malheureuse Nation. On sent une odeur fade et désagréable dans leurs maisons, et quoique la plupart soient très bien meublées, on n'a que faire de demander en y entrant si elles sont habitées par des Juifs, l'odorat le découvre assez. J'ai souvent entendu disputer sur l'origine de l'infection qui sort de ces gens-là. Les uns disent qu'étant partout pauvres et misérables, se nourrissant très-mal, et de mauvaises viandes, étant extrêmement serrez dans leurs maisons, où souvent un méchant trou renferme toute une famille très nombreuse, il arrive par une suite nécessaire que l'air se corrompt, s'infecte et se remplit des odeurs mauvaises

[1] Les notices du P. Labat ne manquent pas d'intérêt. En 1710, d'après lui, Livourne comptait vingt-deux mille Juifs (p. 88) parlant portugais pour la plupart et faisant leurs écritures dans cette langue (p. 90). « Il me semble, ajoute-t-il, que cela ne fait pas honneur à la Nation Portugaise, et que le Prince qui la gouverne, qui est si puissant dans les quatre parties du monde et si jaloux de la gloire de ses Sujets, devrait tout mettre en œuvre, pour les empêcher de se servir de sa Langue... » La description qu'il fait de la synagogue de cette ville paraît exacte (p. 91-93). Il nous apprend que « le rabbin est habillé d'une robe longue *rouge*, avec un éphod (*talit*) de toile d'or sur les épaules, et un bonnet couvert de même étoffe, fait comme un mortier de Président sur la tête. Son aide, ou vicaire, a une robe et un éphod de même façon, mais il n'a point de bonnet et porte son éphod sur son chapeau » (p. 92). Les femmes, à la synagogue, sont communément habillées de noir à la Française, avec des colliers de perles et quantité de pierreries. Les hommes sont habillez de noir à la Florentine ou à la Génoise, c'est-à-dire qu'ils ont un juste-au-corps, une veste, et un manteau, avec une perruque (p. 93). Les Juifs aiment à paraître, surtout à l'occasion de leurs mariages. Un riche fermier du prince, mariant son fils, invita le Grand Duc, aux noces, et on lui montra « que la chambre des époux, leur anti-chambre et la grande salle où l'on dansait étaient pavées de briques d'argent d'un pouce d'épaisseur que le père du marié avait fait faire exprès et mettre en la place des carreaux de fayence dont ces lieux étaient garnis avant le mariage » (p. 99). Le P. Labat ne dit pas d'où il tient ce renseignement. Il vit, pendant son séjour à Livourne, des Juifs, en pénitence ou excommuniés, qui se tenaient sur les degrés de la Synagogue sans oser y entrer, et semblaient prier avec plus de dévotion et d'attention que ceux qui étaient dedans. Ils étaient en linge sale et en habits déchirés (p. 94).

Digitized by Google

que la mal-propreté ne manque jamais de produire. Mais cette raison ne devroit pas avoir lieu à Livourne, ils sont logez aussi au large qu'il leur plaît. Ils étendent leur quartier tant qu'ils veulent. On se plaignoit en 1746, quand je passai par cette Ville, que leur nombre croissoit à vûë d'œil, qu'ils loüoient des maisons qui n'avaient jamais été habitées que par des Chrétiens, et que si le Prince n'y mettoit ordre, ils rempliroient bien-tôt toute la Ville. D'ailleurs ils sont tous ou presque tous riches, bien vêtus, s'ils se nourrissent mal, c'est leur faute, et c'est ce dont je ne suis pas assez bien informé. D'où vient donc cette mauvaise odeur ? *Bien des gens croyent qu'elle est attachée à leurs corps, et quelques-uns soutiennent que c'est une partie de la punition qu'ils ont méritée par le déïcide exécrable qu'ils ont commis*, et dont jusqu'à présent on ne voit point qu'ils se repentent. Je n'aime pas à décider, il suffit que j'aye rapporté ce que j'ai entendu dire là-dessus, Je laisse au Public la liberté d'en porter tel jugement qu'il voudra[1].

Page 381 :

Il y a certains lieux particuliers dans la Turquie où les habitans les ont tant en horreur qu'ils ne les y veulent pas souffrir, encore bien qu'ils ayent permission du Grand Seigneur d'habiter dans toute l'estenduë de ses Estats, pourveu qu'ils luy payent les mesmes droits que les Chrestiens pour avoir liberté de conscience. Cette aversion qu'ils ont conçeuë contre-eux vient, à ce qu'on m'a dit, de ce qu'ils ont exercé autresfois dans ces mesmes lieux des cruautez inouïes, et telles, que toutes les Histoires n'en remarquent pas de semblables, lorsqu'ils y estoient les plus forts. Celles-cy entr'autres les a rendus plus abominables. Ils garotoient celuy qu'ils vouloient tourmenter, et apres l'avoir écorché depuis les épaules jusqu'à la ceinture, ils prenoient un corps mort auquel ils avoient fait le mesme, et les lioient estroitement tous deux ensemble dos à dos, jusqu'à ce que le mort corrompist le vif, auquel ils donnoient cependant à manger pour prolonger son supplice, qu'ils faisoient durer avec cette invention diabolique des semaines entieres.

Les Turcs et les Chrestiens Orientaux asseurent communément, que ces malheureux font mourir tous les ans le Vendredy Saint, avec des supplices horribles quelque pauvre esclave Chrestien, en detestation de nostre sainte Religion, et en confirmation de qu'ils voudroient encore faire une seconde fois, s'il leur estoit possible, et disent qu'on les a surpris diverses fois dans cet acte barbare, en plusieurs lieux, dont ils ont esté chastiez exemplairement par la Justice : de sorte qu'à present ils le font le plus secretement qu'ils peuvent, dans quelque maison particuliere, en presence seulement des plus confidens, de crainte de surprise, et que la chose ne soit

[1] Voir, à ce sujet, notre article sur Pierre de l'Ancre, *Revue*, t. XIX, p. 249, note 3, et la Conférence de M. Isidore Loeb, plus loin p. LII et suiv.

Digitized by Google

revelée ; ce qui leur est tres-facile, sans qu'on s'en apperçoive, à cause du grand nombre d'enfans esclaves qu'ils acheptent des Turcs, et dont ils peuvent disposer comme bou leur semble ; c'est dire les vendre ou les donner à d'autres, sans que personne y puisse trouver à redire.

Ils ont une ridicule pieté envers leurs deffunts, qui consiste à danser comme à des nopces sur leurs sepultures, pour donner par là à entendre, que s'ils pleurent leur mort et leur séparation d'avec eux, ils se réjoüissent à mesme temps du pretendu bonheur dont ils joüissent dans le Ciel.

Ils ont encore une autre pratique plus loüable que la precedente, et qui m'édifia lorsque je leur vis observer en Alep il n'y a que quatre ans. Un riche Turc, nommé Mustafa affendi, ayant fait creuser dans une place marchande, dite Judaide, qui se trouvoit autrefois hors les Fauxbourgs de la Ville, et qui estoit le lieu des anciennes sepultures des Juifs, à dessein d'y jetter les fondemens d'un édifice magnifique qu'il a fait bastir depuis, on découvrit quantité de tombeaux ou timbres de pierre avec leurs inscriptions dessus en lettres Hébraïques, qui faisoient connoistre, et le nom des deffunts, et le temps de leur mort arrivée pour d'aucuns depuis treize siècles. Les Turcs voyant que c'estoit des sepultures d'Infidelles, briserent à coups de marteaux les tombeaux, et répandirent çà et là les ossements, en leur donnant mille maledictions, de quoy les Juifs ayant esté avertis, ils allerent d'abord trouver l'Affendi, et obtinrent de luy à force d'argent la permission d'enlever ces ossements pour les porter aux nouvelles sepultures. Ce tyran exigea d'eux une somme considerable pour leur accorder ce qu'ils luy demandoient, et les obligea de luy donner cinq ou six ouvriers pour travailler à la fabrique, et à aider à transporter les terres. Ces pauvres malheureux Juifs s'y accorderent : et deputerent outre les susdits ouvriers, quatre ou cinq personnes de leur Nation, pour ramasser soigneusement jusqu'aux moindres esquilles ou parcelles d'ossemens, ce qu'ils firent avec tant d'exactitude, qu'il sembloit à les voir qu'ils cherchoient des perles ou des pierreries : en quoy ils témoignoient plus de pieté envers leurs ancestres, que les Huguenots n'en ont pour les plus grands Saints de l'Eglise : dautant que bien loin d'avoir du respect et de la veneration pour leurs Reliques, ils les brûlent, les prophanent, et les foulent aux pieds, comme l'on peut voir dans une infinité d'Eglises qu'ils ont ruinées et démolies, après en avoir tiré dehors et dissipé tous les sanctuaires.

Les Juifs prennent à tasche, autant qu'il leur est possible, de se faire enterrer dans leur païs natal, proche les sepultures de leurs parents, imitans en cela les anciens Hebreux, qui transporterent d'Egypte les ossemens de leurs peres dans leur Patrie.

Il arriva il y a quelques années qu'un jeune Juif estranger estant mort en Alexandrie, ceux chez lesquels il estoit logé, firent tailler son corps en pieces et morceaux, et le salerent dans un petit baril,

Digitized by Google

comme on auroit fait de la chair de porc, pour le transporter plus facilement en son païs, suivant les ordres de sa mere, qui l'aimoit uniquement, et qui leur avoit recommandé tres-expressement, qu'en cas que son fils vinst à mourir, on luy envoyast son corps, pour estre inhumé proche le sien, et celuy de son mary. L'occasion de le faire s'estant presentée par la partance d'un vaisseau, les Juifs porterent le baril sur le Port, et l'embarquerent avec les Marchandises, sans dire ce qu'il y avoit dedans. Ils se contenterent de recommander aux Mariniers, et les supplierent avec d'instantes prieres, de le mettre dans un lieu particulier, où personne n'y touchast, avec promesse qu'on les recompenseroit amplement de leur fidelité. La crainte qu'ils eurent que ces Mariniers ne l'ouvrissent, fit qu'ils ajoûterent des menaces aux suppliques, et leur dirent que s'il y manquoit la moindre chose, qu'on s'appercevroit bien du défaut, et qu'il en arriveroit du bruit. L'homme se porte naturellement contre ce qui luy est deffendu, et il semble que la prohibition qu'on luy fait d'un objet, ne serve qu'à exciter son appetit et sa passion à en faire la recherche : aussi cette recommandation si expresse fit naistre la tentation à ceux-cy de sçavoir ce que ce pourroit estre, et de voir ce qu'il y avoit dans le baril. La crainte et la honte les retinrent quelque jours : mais enfin elle se fit si violence, que ne pouvant plus y resister, l'un se declara à l'autre ; et apres en avoir communiqué ensemblement, la conclusion fut, qu'ils feroient secretement l'ouverture du baril ; ce qui fut executé avec tant de precipitation, dans l'apprehension qu'ils avoient, que les autres qui n'estoient point du complot ne s'en apperceussent, qu'ils ne firent aucune reflexion sur la qualité de la chair. Ils crurent d'abord que c'estoit quelque viande particuliere qu'on envoyoit par regal à un amy, ne pouvans s'imaginer que ce fust d'un corps humain ; ce qui leur donna l'envie d'en manger par curiosité et en dépit des Juifs, estimans qu'il estoit bien raisonnable qu'ils en eussent leur part, outre que l'on ne pourroit pas s'appercevoir du déchet dans une si grande quantité. Ils la trouverent si à leur goust, qu'ils revinrent à la charge une seconde fois, sans reconnoistre non plus que la premiere, ce que c'estoit, dautant que les choses les plus remarquables, comme la teste, les pieds et les mains avoient esté mises dans le fond du baril. Le vaisseau estant arrivé à bon port, on envoya d'abord, suivant la coûtume, les Lettres d'avis à leur adresse. La Juifve, mere du deffunt, apprit par les siennes la mort de son fils, et l'arrivée de son cadavre. Elle se rendit sur le Port avec d'autres personnes de sa parenté pour retirer le dépost. Les Mariniers qui avoient mangé de la chair du Juif, furent bien estonnez, lors qu'en leur délivrant le baril, ils virent cette femme se jetter à corps perdu dessus, avec ces paroles qu'elle arrosoit d'un torrent de larmes. *O mon cher enfant! faloit-il que je te recousse en cet estat plus affligeant que si je t'avois vu mourir entre mes bras? Est-ce la le retour heureux que tu me faisois esperer de ton voyage? Quoi, mon fils, ne m'as-tu quittée que pour aller finir ta vie*

Digitized by Google

dans un Païs loinglain? Et n'en retournes-tu maintenant que pour me donner le coup de la mort, par la veuë d'un si triste spectacle. Ces complaintes accompagnées de tant de pleurs, les surprirent extremement, et firent naistre un doute dans leurs esprits, qui commençoit à leur causer de l'horreur et de la nausée tout ensemble : neanmoins pour s'en éclaircir davantage, ils s'enquirent à voix basse de quelques particuliers, du contenu dans ce baril ; et sur la réponse qu'on leur fit, conforme à la vérité, leur imagination se troubla si fort, que le cœur leur souleva d'abord, comme s'ils eussent voulu vomir, ce qui ne fit que trop connoistre aux assistants leur fripponnerie, et qu'ils avoient esté attrapez par un effet de leur gourmandise, en mangeant de la chair humaine, et d'un cadavre mort pour celle d'un animal. Ils ne purent jamais le cacher, quelque violence qu'ils se fissent : de sorte que le bruit s'en répandit par tout à leur confusion, et qu'ils en furent raillez du depuis, en vengeance de quoy ils ne s'épargnerent pas de donner des maledictions aux Juifs, qui ont des pratiques si absurdes et si ridicules.

De nouveau, Michel le Febvre s'en est laissé conter, il a recueilli une facétie qui courait les rues à Constantinople, puisqu'elle figure dans le *Sottisier de Nasr-Eddin-Hodja* (trad. Decourdemanche, Bruxelles, 1878, p. 125-128). Que dire des mots : « Il y a quelques années », quand on voit que, plus de *deux siècles* auparavant, le Pogge (1380-1459) avait déjà inséré ce récit dans ses *Facéties*, sous le titre de *Vivum sepulchrum*, « le tombeau vivant » ? Voici cette histoire : Deux Juifs de Venise se trouvant ensemble à Bologne, l'un d'eux y meurt. Le survivant, désireux de ramener le corps de son ami à Venise, mais ne pouvant le faire ouvertement, coupe le corps en petits morceaux, qu'il met dans un baril avec force aromates et miel. Un Florentin, sur le navire, alléché par la bonne odeur qui se dégage du tonneau, va nuitamment l'ouvrir et y goûte. Il trouve la nourriture si délicieuse, que, lorsque le bateau arrive à Venise, presque tout est mangé. Le Juif pousse des cris et réclame le corps d'un des siens : on s'explique, et le Florentin apprend qu'il est le tombeau vivant d'un mort.

Dans la variante turque l'aventure est mieux contée. Le Juif confie le cadavre de son père au serviteur d'un cadi qui se rend à Jérusalem, mais, comme les morts juifs ne peuvent entrer dans la Ville Sainte, il a recours à un stratagème : il transforme le corps en *pasterma* (viande séchée) (Voir *Mélusine*, II, 421 ; III, 69).

Page 384 :

Aucuns d'eux ne croyent pas à la future Resurrection de nos corps, comme faisoient les Saducéens : quelques autres sont de l'opinion des Samaritains, et en portent encore aujourd'huy le nom, qui pour

Digitized by Google

cet effet sont haïs et abhorrez des autres Juifs plus que les Chrestiens mesmes. Ils font leur demeure à Damas et aux environs. Les uns celebrent la feste dans un temps, ceux-la dans un autre : en un mot ils sont si divisez et de si differens sentiments, suivant ce que j'en ay pû connoistre dans les disputes que j'ay euës avec eux, qu'on peut dire qu'il y a presque autant de Religions parmy eux que de particuliers : mais ils s'accordent tous en ce point qui est la pire et la plus grande de toutes leurs erreurs: à sçavoir, que le véri-Messie n'est pas encore venu; et quoy qu'ils soient contraires et opposez les uns aux autres dans tout le reste, cependant ils sont unis quand il s'agit de combattre cette verité.

Page 385 :

Je n'en ay jamais veu qu'un de tous ceux avec lesquels j'ay eu quelque conference, qui se soit rendu à la raison, et qui ait témoigné se vouloir convertir : encore n'en auroit-il rien fait, pour toutes les preuves et authoritez que je luy aurois pû alleguer, n'eust esté que dans ce mesme temps-là leur pretendu Messie, nommé Sabatai Levi, qui avoit fait tant de bruit dans l'Empire Ottoman, s'estoit fait Turc en presence du Grand Seigneur à Andrinople, où il changea son nom en celuy de Mahomet : Ce qui choqua tellement les Juifs, que plusieurs d'entre-eux se firent Mahometans, de rage et de désespoir.

L'auteur, ensuite, rapporte « la dispute qu'il eut avec un Juif » (p. 385-387), « ses réponses aux objections du Juif » (p. 387-394) ; enfin « l'histoire du faux Messie Sabatai Sevi », qu'il appelle toujours Levi (p. 394-400), dont il est assez bien informé. Il termine par ces mots :

Il y a quelques années qu'en Perse on les voulut contraindre à prendre la Religion du Païs, fondé sur la promesse qu'ils en avaient faite 20 ans auparavant, en cas que le Messie qu'ils attendaient, ne vinst point avant ce temps-là, qui leur fut prescrit pour terme : ce qui n'estant pas arrivé, on les somma de la part du Roy de s'acquitter de leurs promesses. Quelques-uns acquiescèrent aux volontés des Persans et renoncèrent leur Foy. D'autres se rendirent à force d'argent ; et quelques-uns qui ne purent foncer aux appointements, souffrirent la mort plûtost que de professer le Mahométisme.

Il se peut que cette notice fasse allusion à la persécution que subirent les Juifs d'Ispahan en 1656.

ISRAEL LÉVI.

Digitized by Google

ADDITIONS A L'HISTOIRE DE LA PERSÉCUTION DES JUIFS

DANS LA HAUTE-SILÉSIE EN 1533

Il est très étonnant que nous ne possédions, sur la persécution des Juifs de la Haute-Silésie en 1533, que les rares renseignements du Journal de Joselmann et les lettres que nous publions ici. Les historiographes des villes de la Silésie, tels que Weltzel, Schnurpfeil, Biermann, Worbs et Minsberg, ne font pas la moindre mention de cet évènement. Et cependant, il a dû produire en son temps une très vive émotion.

Ni Joselmann ni nos Lettres n'indiquent les motifs de la persécution. Le premier dit que trois personnes, le président de la communauté et deux autres Juifs furent brûlés, tandis que d'après les Lettres le président seul périt sur le bûcher et les deux autres accusés moururent en prison.

Les lettres, qui paraissent être des documents isolés, sans connexité aucune avec les actes du procès, ont été écrites peu de temps après la catastrophe, c'est-à-dire vers 1533. Les actes allemands commencent seulement en 1534 et vont jusqu'en 1544, et, en outre, il y a encore quelques actes de 1535. Ces Lettres présentent un certain nombre de difficultés, elles sont écrites dans le jargon judéo-allemand de l'époque et paraissent être traduites en partie de l'hébreu ; elles sont souvent prolixes, répétant plusieurs fois les mêmes faits. Elles nous montrent la situation pénible des Juifs, leurs efforts pour l'améliorer, l'envoi de députés à la cour du margrave Georges, à Onobzbach. Ces députés ne semblent avoir obtenu aucun résultat, Joselmann n'en fait pas mention dans son journal, ce fut lui qui réussit à conjurer le danger qui menaçait les Juifs. Il est probable, d'après les actes allemands, que de nouvelles accusations s'élevèrent bientôt contre les Juifs, car, en 1543, le margrave Georges autorise, par un privilège

Digitized by Google

spécial, les habitants de Leobschütz (et peut-être d'autres localités encore) à expulser les Juifs [1].

J. KRACAUER.

I

Les administrateurs de la Communauté israélite d'Ober-Glogau, détenus en prison, communiquent aux administrateurs de Frankenstein deux lettres : une lettre en allemand du roi Ferdinand de Bohême, et une lettre en hébreu de R. Iczmann et de Salomon de Kremsier. Les deux lettres sont destinées à Elias et à Balgel d'Œls. Elles contiennent la nouvelle, extraordinairement importante, que le Juif condamné au bûcher s'est rétracté. Les auteurs de la lettre prient d'annoncer cette nouvelle par des messagers à Elias et à Balgel et de chercher en même temps à obtenir du duc Charles de Münsterberg une déclaration écrite de l'innocence du Juif.

August 1. Oberglogau.

ZU DER GESELLSCHAFFT KINDER ISRAHEL IN DER STAT FRANCKENSTEIN [2].

Zwischen den gemerck [3]... Er soll euch beschirmen, der alle berg beschaffen hat, ewig zu kinds kind euch, ir liebhaber, geselschafft in Israhel der statt Franckenstein. Wir lassen euch wissen, das da ist herkumen am dinstag des auxstmons [4] ein eigentlicher bott von den juden auss Merhern [5] vnd hat getragen ein brieff von dem kunig, ein deutschen brieff mit des kunigs sigill, der soll geben werden Abraham Balgel, vnd Helias gen der Oels, das sy sollen zeugnuss auffheben von wegen des heiligen [6], das er hat widerruft. So wirt mit der hilff gottes alle sach auff das best werden; der brief ist seer gutt von dem kunig [7], besser dan das man es euch schreiben kan. So hat man ein brieff von Kremssyr [8] von dem Rabi Iczman (?) vnd von Salomon daneben auch geschriben, ein judischen brieff, das die obgemelten Abraham vnd Helias haben sollen die meinung von des kunigs brieff furnemen. So hat der bott den

[1] Les lettres et actes allemands ont été copiés autrefois par M. Neustadt de Breslau, ils se trouvent dans le « Allgem. Reichsarchiv » de Munich. M. Neustadt m'a autorisé, avec la plus grande bienveillance, à faire imprimer les Lettres dans la *Revue;* je lui en exprime ici tous mes remerciements. Il m'a également communiqué ce fait que les habitants de Jägerndorf accusèrent les Juifs, en 1534, d'avoir empoisonné les puits (Voir, du reste, son article dans *Monatsschrift* de Graetz, 1884, p. 183-192).

[2] Band 183, n° 168 *b*.

[3] Traduction de בין המצרים, les trois semaines qui s'écoulent entre le 17 de Tamouz et le 9 d'Ab.

[4] Août.

[5] Mähren.

[6] A la marge : « das ist der, der verbrennt ist worden ».

[7] Ferdinand de Bohême.

[8] Kremsier.

Digitized by Google

judischen brieff hie gelassen, als ir wol sehen werdt in dem brieff, den wir Abraham vnd Helias geschrieben haben. Darumb lieben freunt, ist Abraham Balgel vnd Helias nit bey euch, so schickt sy bold, das sy mogen wissen, wie die sach zugee. Ein bott ist nun auff dem weg gewest mit den brieffen vnd hat wider vmbkert. So haben wir dornach kein botten mer kunnen haben, das wir sy eer kuntten geschickt haben, dan wir sen (sind) gefangen und kein weib dar[1] nit zu der statt hinauss von wegen unser sundt, der dan vill send[2] und man kan kein botschafft nit haben vor grosser forcht; man hatt verbotten, kein bott soll nirgent hingeen zu keinem juden. So richtet doch ir etwas auss mit herzog Karl[3], ob er ein wissen hett von dem obgeschrey (?), das er wolt geschribne kuntschafft geben; ir darfft euch nit saumen vnd das fueg ich euch zu wissen, vnd also entpfacht gruss vnd frid von der geselschafft der heiligen versamblung der statt Glog[au]. (Oberglogau).

Datum am ersten freytag in aller frue des monat Augusti.

Lieben freundt, spart nit gelt, als wir hie thun; wir sparn kein gelt, wo es anders von notten ist, vnd wir bitten euch, last vns ein antwort wissen, auff alls sach vnd in sunderheit, das vns ist gesagt worden, das der herczog Karl hatt zeugnus geben auff das geschrey, obs also sey oder nit.

II

Lettre susdite de R. Iczmann à Elias et Balgel. Elle se réfère à la lettre du roi et prie de répandre partout la nouvelle de la rétractation, en la faisant accréditer par les autorités. En même temps, l'auteur de la lettre espère qu'il en résultera un bien pour les prisonniers de Jägerndorf, sur l'état desquels il est mal renseigné. D'après ce qu'on lui a appris, deux d'entre ces derniers seraient déjà morts à ce moment.

1533. VIII. 1. Kremsier.

Zu der heiligen versamblung der statt Oels zu der handt vnserm liebhaber und hern Abraham Balgel vnd Heliass oder irn weibern und wer disen brieff ausserhalb[4] irer list, der soll im ban sein. — Am neuen auxstmond sol euch wol gefallen gott und vatter, ir lieb haber, und die wirdigen gelobtten; mein haussher, der hoch geacht ist, Abraham Balgel, behutt in sein schepffer vnd vnsern geliebtten vnd wirdigen Helias vnd alles wass zwischen vnss ist, sey mit frieden! Wir mussen euch in deusch schreiben, ob ir nit daheimen werdt, das iderman den brieff kunt lesen; wist das vns des kunigs brieff ist gereicht worden am freytag des neuen monds augusti vmb mittag, so haben wir in euch als bald geschickt

[1] Darf.
[2] Sind.
[3] Charles Ier de Münsterberg (Silésie), né le 4 mai 1476, mort en 1536.
[4] Ausser, en dehors de.

Digitized by Google

der brieff ist deusch geschriben vnd mogen den juden, die zu Iegerndorff siczen, irer gerechtikeit helffen vnd der kuntschafft[1] geben vnd kurczlich zu wissen, vnd dunckt vns gutt sein, als wir hoffen, vnd wissen wol das vil leutt wissen, das er[2] hat widerrufft, das man in hat so beinlich[3] gefragt, das er hat falsch reden mussen, darumb lieben freundt, neben dem brieff mocht ir woll kuntschafft auffbringen[4] nach euer weisheit, vnd in iclicher kuntschafft soll sten vnd gemelt sein, seidtmal[5] das sy des kunigs meinung haben gelesen vnd vernumen, so sy wollen die gerechtikeit nit verhalten; lieber bruder, habt vns nichts verubel, wiewol ir der sachen genugsam erfarn seidt, doch in solchen sachen vergist man offt ein sach, da vill anligt; der brieff von kunig ist seer gutt vnd so man bringt kuntschafft onuerhert[6], das hat zu dem rechten nit vil krafft, man darff auch nit vil lernen; ein weiser verstett eins bey dem andern woll. Lieben freundt, frauen vnd man, wer daheim ist in der heiligen versamblung der statt Oels, wer sach[7], das Abraham vnd Helias nit daheim werden bald, schickt in den brieff mit sampt des kunigs brieff vnd bey dem botten last vnss alle sach wissen, wie es vmb die gefangen steet; gott helff in vnd sy erledigen; wir haben gehort, wie ir zwen gestorben sen in der gefencknus, des wir dan kein gruntliche warheit haben; des kunigs brieff mocht ir lesen lassen allemal, mit dem geschehe, was euch lieb ist, vnd gott, der almechtig ist, soll euch gluck geben in der gefangenen handlung vnd in all eueren sachen. So bitten euere gutte gunner Rabi Iczman vnd Salomon Kremessir.

Datum freitag augusti am neuen[8]. — Der brief ist neben des kunigs brieff ausgangen.

III

Nouvelle lettre des administrateurs d'Ober-Glogau à Elias et Balgel. Se référant à la lettre de R. Iczmann, ils ajoutent qu'il est désormais notoire que le condamné a rétracté son aveu. Cependant le roi Ferdinand (I) paraît encore ignorer ce fait, ainsi que le margrave Georges, tandis que le duc Charles de Münsterberg doit en être instruit et avoir envoyé à ce sujet un messager au margrave (en Franconie). Les auteurs de la lettre expriment le vœu que le duc informe aussi le roi de la rétractation qui a eu lieu.

Post scriptum: Le signataire, Joachim Nicolas, se dit en mesure de fournir de plus amples détails sur la mort du condamné et sa rétractation ; il a visité les prisonniers de Jägerndorf le 8 juillet, au lendemain de l'exécution.

[1] Kuntschafft, témoignage en justice.
[2] Le supplicié.
[3] A la torture.
[4] C'est-à-dire : produisez des témoins qui confirment la rétractation du supplicié.
[5] Sintemal (puisque).
[6] Non enregistré, par conséquent sans valeur.
[7] Weré es sach : dans le cas où...
[8] Sous-entendez : Monat (août).

Digitized by Google

Ein ander brieff auch geschickt in die statt Oels ausgangen von Glog[au].

1533 Aug. 5. Glogau.

Zu der handt der hern des lands, die do zeunen den zaum vnd die do sten fur die bruch am ersten, der wirdig als ein her Abraham Balgel vnd dem milden Elias..... Soll behutten euch der behutter der berg vnsere geliebtten vnd hern haushalter, als der her Abraham vnd Mosse..... Lieben freund, wir lassen euch wissen, das des kunigs brief ist hie gewesen zu Glog. uor dem thor, da sen wir vnser sundt halben, der vil sen, all gefangen auff en thurm, des vnser keiner nit hat konen zu dem botten kumen....., wir haben dem botten auch nach geschickt mit euerm brieff, das ir euch wist, darnach zu richten, als ir dann wol werdet sehen in dem brief..... von Rabi Iczman vnd von Salemon von Kremssir, das der kunig schreibt, wo[1] man kein kuntschafft haben, das der jud hat widderuffen von seiner bekantnus; so[2] mocht die sach mit der hilff gottes gutt werden; wann wir mit der hilff gottes ledig werden, so mochten wir euch kuntschafft zuwege bringen, wen es ist offentlich, als weit das land ist, das er hat widerufft im feuer; darumb lieben freundt, thut nach euer weisheit vnd saumbt[3] euch nit vnd berdtt (?) euch wol auff die sach, das ir mogt freuntliche[4] kuntschafft zu wegen bringen, dan wir kenen[5] woll mercken, das der kunig die bekantnus weiss, aber von dem widerufffen hat er kein wissen. Nun forchten wir vns, das man nit, da gott vor sei, vnsern margraffen[6] auch also hat geschrieben von der bekantnus vnd von keinem widerruffen. So wer es, da gott vor sei, nit gutt, vnd dem botten, den man dem margraffen hat geschickt mit der bekantnus, der soll alle stund vnd augenblick kumen, gottes nam werd gelobt, gebs allen von Israhel zu guttem. Auch hat man vns gesagt, das euer furst herczog Karl[7] sol wissen haben von der widerruffung vnd ein eigen botten zu dem margraffen geschickt; wen er dan auch wolt an den kunig kuntschafft geben, wie gutt wer es mit der hilff gottes. Darumb lieben freund, last vns alle sach wissen, dan der text ist an vnss war worden: « Sy haben gebaut ein zaun vmb mich. » Und

[1] Wo = ob (si).

[2] Dans ce cas...

[3] Säumt.

[4] « Für euch günstig » (heureux pour vous).

[5] Können.

[6] Georges le Pieux (1484-1543), de la branche franconienne des Hohenzollern; c'était le petit-fils du prince-électeur Albrecht-Achille. Après la mort de son oncle, le roi Wladislas II, il eut, en qualité de tuteur, le gouvernement de Bohême et trouva alors l'occasion d'acheter la principauté silésienne (1523). En 1532, Ferdinand lui hypothéqua les principautés d'Oppeln et de Ratibor, auxquelles appartenaient les villes de Leobschütz, Neustadt et Ober-Glogau.

[7] Un de ses fils était beau-frère de Georges.

Digitized by Google

schreibt vns wider mit dem botten, das wir konen mercken, ob ir vnser [brief emp] fangen habt. Der bott ist von hinnen vnd wir sen mit im einss worden, das wir im sein lon nit wollen geben, ess sey dan, er bring ein antwort wider von euch. Ir dorfft dem botten nichts geben ; wir werden in hie bezalen. Also sagt die gancze geselschafft der heilig versamblung der statt Glog., die do warten gottes hilff.

Datum am dinstag des V tags augusti.

Post scriptum.

Lieben freund ! Wir lassen euch wissen, als man dan den juden verbrent hat am mitwoch des sibenden tags des heumonats[1], so bald morgens frue am dornstag am VIII tag dises monets[2] Joachim Niclas Rudingers schreiber zu Iegerndorff gewest bey den juden, die do gefangen sen zu Iegerndorff, von der schuld halben, die im die juden schuld sein, die do gefangen sein. Der selbig schreiber wirt gewislich vil haben gehort zu Iegerndorff vnd gewislich von der widerruffung auch, vnd an dem freytag des VIIII tags dises monetz so ist auch da selbst gewest Hans Lormich (?), Winszigs eydem vnd Sebald Hans Iegers schreiber von schuld wegen der gefangenen vnd auch etlich juden in der landschafft denen (?) auch schuldig sein. (Ici une lacune.)

IV

Lettre d'un des Juifs envoyés à Onolzbach (Franconie) à ceux de Frankenstein et à Elias et Balgel. Il parle d'abord du projet, si habilement déjoué par le margrave, de bannir les Juifs de Leobschütz, et invite ses coreligionnaires à n'épargner aucun sacrifice pour combattre avec succès les intrigues de leurs adversaires. Il se plaint du manque d'argent qui l'a obligé, lui et ses compagnons, à contracter des dettes. Personne ne voulait leur prêter. Il recommandait qu'on pourvût aux besoins de sa famille. Toutes les démarches nécessaires près du margrave seront faites par lui et ses collègues.

Post scriptum : Prière d'envoyer la lettre à Leobschütz. D'après l'auteur de la lettre, ce sont les manières orgueilleuses et l'amour du luxe chez les femmes qui ont donné prétexte à la persécution. — L'auteur cite ensuite le nom des personnes présentes au moment de la rétractation et prêtes à en témoigner.

Von statt Onolczpach ausgangen [1533 Juli 31] zu der stat Franckenstein, zu der handt meinen liebhaber vnd gesellen, wo er iczond ist.

Schickt die brieff gen Lubschucz[3] vnd Iegerndorff vnd das sy Abraham Balgel in die hand kumen. — Wist lieben meister vnd gesellen, das wir hoffen, ob gott wil, das es kein nott haben wirtt ; an freytag am 22 tag des heymonds seind die beleidiger kumen, der

[1] Juillet.
[2] Idem.
[3] Leobschütz.

Digitized by Google

statschreiber von Lubschucz, sein nam werd ausgetilgt, vnd sunst ein brecher [1] vnd Psirsky vnd einer heist Thomas der mondt, nemen den juden Mordechey vnd haben gross geschrey gemacht vnd vill brieff gebracht von stetten vnd von der herczogin [2] vatter vnd mutter brieff bracht, das die herczogin soll bitten von wegen irer vatter vnd mutter, das man sy [Juden] vertreiben soll zu Lubschucz vnd ist gebliben gewest [3] in rath zweymal, das sy sollen vertriben werden, aber gott sey gelobt, hat es wider vmbkertt zu guttem [4], dan sy haben klag eingelegt; man kan sy nit so boss gedencken, ist noch so vil mer (= es übersteigt alles, was wir nur sagen können); darumb lieben meister, haben wir grosse mude [5] vnd ein supplicacion vber die ander eingelegt. Aber in summa die beleidiger send nidergelegt worden; des sy der her [6] (den gott behutt), der frum ist, gott sey lob; vnd es ligt nôch, gott sey lob, an den brieffen gar [7], wie euch der Mosche, der gegenwertig, sagen wirdt, das ir euch nit saumen werdt ond ein iclicher zu wegen bringen mit gelt vnd mit gutt auch nichts sparn, den die kugel ligt bey dem zil noch [8], gott sey gelobt, das die brecher werden die wurczel auss dem grundt treiben zuuor auss [9]; der her selbst, den gott behutt, seczt auff den Bendorffer alle sach, darumb seit klug vnd bringt leutt auff.

Zum andern habt ir mich vnd Isaac heergeschickt, mir sollen vil ausrichten, aber wir haben wenig gelt gehabt vnd wissen weitter nit, wie mir heim kumen sollen; Wir send schuldig zu Onolczpach ober XXVIII schock [10], vnd Isaac hat versetzt X ring vmb XV schock; dorumb lieben meister oder hern, last vns nit in den notten vnd besecht [11] vnd schickt vns gelt, dan niemandt wil vns kein pfennig leihen vnd Monusch der jud macht vnss vnd im, das man nit, vns wil ein pfennig leihen, dan er schwert, er hab kein pfennig, vnd die leutt sagen, er hab wol gelt bey im (sich); er spricht man soll sy verbrengen [12]; im lig nichts daran; er macht auch mit seinem bosen maul, das alle Schlessinger mussen sein entgelten. Mer [13]! Simon Auerbach [14] vnd andere juden auss dem kreiss herumb thon im (sich); genug vnd schicken gelt, aber sy wollen vns darleihen gar nichts, auch fur die zerung nichts, darumb daug es nit, das ich weg kan

[1] Bracher, pracher, mendiant.
[2] Emilie, fille du duc Henri de Saxe. Le 31 août 1532, elle se maria avec le margrave Georges, qui avait déjà eu deux femmes. Elle mourut le 9 avril 1594.
[3] C'est-à-dire : la décision fut prise.
[4] Cependant dix ans plus tard les Juifs furent expulsés de Leobschütz; voir Minsberg, *Geschichte der Stadt Leobschütz*.
[5] Mut.
[6] Le margrave.
[7] Tout dépend maintenant des lettres.
[8] Nahe.
[9] Peut-être : agissent inconsidérément.
[10] De gros bohémiens.
[11] Versehet.
[12] Verbrennen.
[13] Bien plus, ensuite.
[14] A la marge : jud zu Schwabach.

Digitized by Google

kumen, biss die sachen ein endt kum, dan ich hab mich auff alel supplicacion gesigelt[1] vnd den hern[2], gott behutt in, angeloffen mundtlich vnd schrifftlich; darumb lieben meister vnd hern, ich hab das best gethon vnd versaum das mein daheim, darumb secht vnd lest (verlasst) mein weib mit zerung nit, biss ich heim kum, ob gott will; lieben meister vnd hern, secht vnd bringt zu wegen bey dem fursten, das er euch den brieff geben wolt, den der haubtman geschriben hat dem furstem bey dem Geisler (?), das er wollt still halten biss auff des margraffen schreiben vnd wol weitter nichts handeln, vnd hat den heiligen[3] daruber verbrent; darumb thut nichts anders vnd brengt im den brieff ja zuwegen, dan er ist seer von notten, vnd seidt klug vnd schreibt vns bald wider.

Zum andern niemandt wil kein gelt mer auss geben, die weil die von Brach[4] kein [gelt] nit schicken. Auch sagt man heraussen[5], wie zu der Œlss sollen IIc gl. ligen; das macht die deuschczen[6] verdrossen, das niemandt kein gelt schickt, vnd wir auch kein zerung teglich, die wir haben mussen, haben; darumb, lieben hern, thutt nach euer weissheit.

Ich weiss euch sunst nichts besunders zuschreiben vnd mit dem entpfangt gruss vnd frid von mir dein liebhaber.

KAUFFMAN,
LEUSSEL,
Isaac ELIACKOMSS[7].

Datum am dornstag am augstmon abends, das ist ein tag vor irem neuen austmond (?).

Post scriptum.

Lieben meister vnd hern, schickt den brieff gen Lubschicz vnd auch gen Iegerndorff auch den gefangenen.

Lieben hern, secht vnd mestet mein walachen wol auss, das er frisch werd, dan ich verdienss wol vmb euch, vnd gebt im genug, ich wils vmb euch verdienen.

Auch hab ich euch vergessen zu schreiben, das das getummel[8], gewislich heer kumen sey von der hochzeit; sy geben an, die juden gen heer[9], wie die brecher[10], das sy nichts geben auff die rathhern,

[1] Soussigné.
[2] Le margrave.
[3] A la marge : mit nomen Abraham von Lubschücz.
[4] Prague.
[5] Dans l'empire allemand.
[6] Les Juifs allemands, par opposition à ceux de Silésie.
[7] Eljakim.
[8] Bruit contre les Juifs.
[9] Gehen einher.
[10] A la marge : das ist die edelleut.

Digitized by Google

vnd die weiber gen heer brangen[1] vnd sunst des geruchs ist vil.

Es stett geschrieben auff den brieffen, die von dem margraffen kumen sein : vnsern haubtleutten zum Neuenstettlein vnd Ratbor, rethen vnd lieben getreuen Bendorffer, Pellican von Morick vnd Hansen Harthum gen icz zu Iegerndorff.

Dieser brieff gehert Abraham Pelgel, welcher oben gemelt ist, oder Helias : Wist lieber Abraham vnd Helias, das der bott hat vnss des kunigs (gott behutt in) brieff gebracht vnd gebt im ein antwordt, wie alle sach steett vnd mer ; wist, das ein richter ein viertellmeil wegs von Iegerndorff, der ist gewest bey der widerruffung vnd wil zeugnuss geben, vnd der jung Machoffczky vnd der Cruel ein halb meil von Krappicz, den die juden schuldig sein, vnd seidt ir gutte forschung habet, nach euer weisheit, dan der richter ist ein schreiber, das heist presch (?)[2].....

[1] Prangend.
[2] Incompréhensible.

Digitized by Google

DEUX INVENTAIRES D'ANCIENS LIVRES HÉBREUX

CONSERVÉS DANS UN MANUSCRIT DE LA BIBLIOTHÈQUE DE L'UNIVERSITÉ ROYALE DE BOLOGNE.

Parmi les manuscrits hébreux de la Bibliothèque de l'Université de Bologne [1], il s'en trouve un sur vélin (n° 3,574 B = 20 de mon Catalogue), assez important, qui contient plusieurs traités de médecine traduits, à l'exception d'un seul, de l'arabe, à différentes époques, entre le XIVe et le XVIe siècles. Un seul de ces traités porte la date de la copie, l'an 1306 [2]. Mais ce qui surtout rend intéressant ce manuscrit, ce sont deux Inventaires de livres hébreux qu'un des possesseurs y a inscrits. L'un comprend des ouvrages d'exégèse biblique, des commentaires talmudiques, de philosophie et de liturgie, et occupe la face intérieure de la couverture d'en haut ; l'autre contient une longue liste de traductions hébraïques d'œuvres de médecine, et occupe le premier feuillet du ms. Il s'ensuit que le possesseur des livres décrits dans ces listes a dû être un médecin ; c'est, d'ailleurs, ce qui résulte aussi du titre qui précède le second de ces inventaires. Plusieurs des œuvres qui y sont mentionnées nous sont connues, ainsi que leurs auteurs ; d'autres, au contraire, prêtent au doute quant à leur contenu et au nom même de leur auteur. L'on voit par là l'intérêt qu'offrent ces listes pour la bibliographie aussi bien que pour l'onomastique hébraïque. Pour cette dernière, en particulier, ces listes sont précieuses, car elles nous donnent une généalogie, incomplète et insuffisante, il est vrai, d'une famille dont quelques membres seule-

[1] Le catalogue de ces manuscrits, que j'ai dressé depuis longtemps, vient de paraître récemment dans la *Raccolta dei manoscritti orientali di alcune Biblioteche d'Italia* qui se publie à Florence aux frais du Ministère de l'Instruction Publique.

[2] C'est le *Livre des Aphorismes*, ou פרקי חכמת הרפואה de Moïse ibn Maïmon, traduit de l'arabe par Nathan ha-Méathi.

Digitized by Google

ment nous étaient connus jusqu'ici : la famille נומיקו (Nomico), l'une des plus distinguées, à ce qu'il paraît, de celles qui habitaient l'île de Candie au xve siècle, et qui est restée longtemps propriétaire de notre manuscrit. Le médecin à qui ces livres ont appartenu était de cette famille. Nous croyons qu'il ne sera pas inutile de faire connaître ces Inventaires, en les faisant suivre de quelques remarques, soit sur les titres des livres et de leurs auteurs, soit sur plusieurs noms de famille qu'on y rencontre et qui, peut-être, fourniront quelques renseignements nouveaux sur l'histoire des Juifs de Candie aux xve et xvie siècles.

Nous parlerons d'abord des membres de la famille « Nomico » qui y sont mentionnés.

I. Le surnom de « Nomico » [נומיקו] n'a été probablement à l'origine que le grec Νομικός = *jurisconsulte*[1], nom de profession, comme je le pense, qui aura été donné pour la première fois à quelque rabbin de cette famille très connu et fameux pour ses consultations légales (שו"ת) ou décisions talmudiques, afin de le distinguer de quelque autre de ses parents qui avait porté ou portait encore le même nom de personne. M. Steinschneider, dans ses importants articles sur l'Histoire littéraire de Candie, insérés dans le *Mosé* de Corfou (2e-6e années), n'en fait pas mention ; M. Berliner, dans son opuscule *Ein Gang durch die Biblioth. Italiens*, Berlin, 1877, p. 21, nomme un « Jermija Nomiko ben Mose », copiste du ms. du Vatican *miscellaneus* qu'il acheva de copier, comme il le déclare, en prison, où ses ennemis l'avaient fait mettre injustement pour dettes, et qui porte la date de 1453. Ce « Yermiyah » est appelé aussi ירושלמי, peut-être du lieu d'où provenait sa famille, ou bien de celui de sa propre naissance. Dans la signature ou formule de clôture du ms. du Vatican susdit, il souhaite de pouvoir se venger de ses ennemis « dans *son* pays » [בהיותי על אדמתי], mais il ne dit pas quelle est sa patrie (Voy. Berliner, *loc. cit.*, p. 31, note 45). Dans un manuscrit que possède également la Bibliothèque de Bologne (n° 3,574 = 12 de mon Catalogue) et qui semble avoir la même provenance que celui qui nous occupe, se trouve une longue liste de noms d'Israélites morts de la peste qui désola l'île de Candie en 1592, parmi lesquels un personnage appartenant à cette famille est mentionné dans les termes suivants : החכם הר' משה נומיקו סופר לקהלתינו, *le savant R. Moïse Nomico, scribe de notre*

[1] *Nomico* est un nom de famille qui subsiste toujours parmi les catholiques d'Alexandrie. Un C. Nomico était en 1874 le rédacteur du journal *Le Faro* paraissant dans cette ville.

Digitized by Google

Communauté [*de Candie*]; un autre, simplement aussi : « Abraham Nomico *sofer* ». A notre connaissance, il n'est nulle part parlé d'autres membres de cette famille, qui pourtant a dû compter des personnages distingués. En effet, la possession d'une bibliothèque de livres rares [חסצים] pour le temps en est un indice suffisant ; en outre, on voit par les notes de la 2e liste, que l'un des membres de cette famille, Lévi Nomico[1], était médecin, profession importante à cette époque en Orient, et que, grâce à sa position, il put être utile à une coreligionnaire qui avait été soumise à la question (Voir n° 46 de la première liste).

M. Steinschneider dit (*Mosé*, 3e année, p. 281, art. IV sur *Candia*) que le XVe siècle semble avoir marqué l'apogée de l'érudition dans l'île de Candie, et qu'à la fin du XVIe siècle, la plupart des Candiotes juifs provenaient de familles distinguées [מיוחסי] allemandes. (*Ibid.*, 2e année, art. I, p. 413.) On verra par nos listes que plusieurs d'entre eux étaient d'origine espagnole et peut-être aussi française (Voir les surnoms : *Salvat*, dans la 1re liste, n° 4 ; *Roussillon*, 1re liste, n° 22 ; *Cousi* [n ?], 2e liste, n° 28). Les Juifs d'Espagne avaient dû s'y réfugier en 1492, et vraisemblablement y avoir adopté, comme leurs coreligionnaires qui s'y trouvaient déjà établis, des surnoms grecs. En effet, M. Lattes, dans ses *Notizie e documenti di letteratura e storia giudaica*, Padoue, 1879, p. 32, rapporte qu'Elia Kapsali, dans le 2e livre de sa « Chronique Turque », rapporte plusieurs traditions, recueillies de la bouche de quelques-uns d'entre eux, qu'il avait accueillis dans sa maison dans cette circonstance.

II. Voici ces listes :

PREMIÈRE LISTE.

אלה הם הספרים שיש לי כולם הם מקנת כספי עם חתימות
של הבעלים וכולם הם חפצים ש"ל

1 ספר אורח חיים ויש בו הלכות רבינו אשר ז"ל והלכות דיעות
לרמב"ם ז"ל ודברים אחרים בתוכו.

2 ספר כד הקמח.

3 ספר ויש בו ג' ספרים הא' שערי מדור (sic) והב' מנהגים של
קלונעזר ז"ל והלכות שחיטה ובדיקה עם ההגהות ודברים
אחרים.

[1] M. Berliner me communique que le nom de Lévi Nomico ben Elia se lit aussi sur le ms. du Vatican, n° 105.

Digitized by Google

4 ספר הממעיט לר׳ אברהם שלואטיש ז״ל והשאילות והשובות לרשב״א ז״ל ודברים אחרים.

5 ספר שאילתות דרב אחאי ודברים אחרים.

6 ספר ויש בו הלכות ר״ה לרבי׳ אשר ז״ל ופירוש תפילות וחידושי התורה לרבינו ישעיה ועוד חידושי התורה לרבי׳ יהודה החסיד ודברים אחרים רבים בתוכו.

7 ספר ויש בו מליצות רבות ודרשות על כל פרשה ופרשה לכל התורה.

8 ספר אחד ויש קצת ממדרש משלי.

9 ספר שער השמים שחיבר הרב רבינו גרשון ז״ל בן הרב שלמה זלה״ה.

10 ספר אחד קטון ויש בו דברים רבים קונטרסים רבים מגמרות ומפסקים ופירושים על התלמוד לרש״י ז״ל.

11 ספר ויש בו חכמות וטבעיות ואלהיות וקצת סודות מן התלמוד וחידושים וספר אקלימים בקובץ אחד שחיבר הרב ר׳ יהודה הכהן ז״ל בן הרב שלמה ז״ל.

12 יש לי קשר אחד ו:[וא] דרשות.

13 יש לי קשר אחד ויש בו תקנות ומדרשים שהיו למורי זקני הרב ר׳ לוי צ״ל וקניתים מר׳ מתתיא בנו.

14 יש לי השטר כתובה של מרת אימי ונתתי לכר׳ מכאל כהן קרובי דינר א׳ בעדו.

15 יש לי אבן שועי ואינו שלם.

16 יש לי רש״י על התורה כולה.

17 יש לי מחזור אחד שעשיתי אותו לבני שיחיה.

18 יש לי ספר אחר קטון ויש לו (sic) פרקי תוספות על חולין ומדרש משלי ועניינים אחרים בו.

19 הבן יקיר לי כר׳ אליאו נומיקו ז״ל השלים לי אבן שועי ע״ו כתב לי רש״י על התורה.

20 עוד ספר דרך עיר גס ויש בו הרבה עניינים ודרשות יקרות שחיבר ושדיבר אותם בר ריס (sic) ז״ל.

21 יש לי החזניאה של מורי אבי ז״ל עם פירוש בגיליון שקניתיה מדודי ר׳ עזריא כאשר נראה בכתב ידו שעשה לי ועוד יש לי לקבל ממנו ב׳ קלפים כאשר נראה בכתב ידו של הנזכר לעיל.

22 המחזור שלי עם ההגהות שהביא הרב ר׳ יהודה רושילייאן זלה״ה.

23 המחזור הקטן לימים טובים וסדר ברית מילה וסדר חתן וכלה וכתר מלכות ותפילת של הרמב״ן מלובש עם נמוכה ומסרים של כסף.

24 יש לי מחזור אחד לסדר קטלן.

25 יש לי קובץ אחד קטן של רביע נייר ויש בו תפילות שעשה הרב ר׳ אליא ז״ל ואחרים.

26 התפילין והטלית שלי.

27 החזניאה של ר״ה וי״כ שכתב לי ר׳ יעקב.

28 החזניאה של סוכות שקניתי מר׳ יצחק כאשר נראה בכתב ידו שעשה לי.

Digitized by Google

29 יש לי מגילה אחת גדולה ויפה.
30 יש לי החומש הגדול שעלה לי דו׳ חמישים וחמשה,
31 יש לי תנחומה על כל התורה כולה.
32 יש לי מגילה אחת קטון בלוי
33 יש לי כתובים בלויים שקניתים מר׳ מיאלה צבע והעד ר׳ ליאון בן הרב ר׳ אליעזר ז״ל.
34 יש לי ספר ויש וישיבו (sic) עניינים רבים בו ש..... ור (?).
35 יש לי החזניאה שקניתי מִמַנַשוֹ בן דודי ר׳ לוי כמו שנראה בכתיבה שעשה לי על ידי כר׳ שמואל קפשלי.
36 ספר אחד שקניתי מספרי ר׳ יצחק אשכנזי ז״ל.
37 ספר יורה דעה שכתב לי בני זל״א.
38 ספר תרגום על כל התורה שבני כתבו לי.
39 ספר פי׳ אוב שיר השירים קהלת והרבה ספרים בו.
40 מחזור א׳ של עיר כתיבת בני ז״ל.
41 ספר ויש בו פרקי אבוקרט עם פי׳ רמב״ם וספרי׳ אחרים בו.
42 ספר ויש בו דרשות רבות ודברים אחרים בהוכו.
43 ספר קטון הפטרות כתיבת בני ז״ל ה״ה אמן.
44 ספר חזקוני על התורה כתיבת בני ז״ל.
45 כפר על הרפואה ודברים אחרים בו לבני ז״ל.
46 ספר על התורה שנתנה לי מרת שִׁיתֵילַה בעד הצער שלי שלקחתי כשהיה לה הַקוֹשְׁטִיאוֹנָש.

REMARQUES [1].

1) ס׳ אורח חיים. S'agit-il ici du livre de médecine de R. Vidal בילשום (ce nom se lit sur les mss. tantôt בילגוז, tantôt באלגוס) ou Maestro Vidal (1344-1368), pseudonyme de Moïse de Narbonne (voir Steinschneider, Catalogue de Munich, 276 et 243 [2]), qui porte ce titre ; ou bien, plus vraisemblablement, de la première partie du שלחן ערוך de J. Karo (1555), attendu que la plupart des livres mentionnés dans cette première liste appartiennent à la Halakha et que, plus loin (v. nº 37), il est question de la seconde partie du même ouvrage (1556). Les *Halakhôt* de R. Ascher (ben Jehïel de Rothenbourg) qui s'y trouvaient unies, tout comme les *Halakhôt dé 'ôt*, le *compendium* d'éthique bien connu de Moïse ben Maïmon, semblent confirmer mon doute.

2) ס׳ כד הקמח, de R. Behay ben Ascher, impr. à Constantinople, en 1515. Se trouve ms. à la Bodléienne d'Oxford. (V. Neubauer, *Cat.*, 1283, 1 ; 1284.)

3) Ce livre de rites contenait donc ceux de R. Isaac de Düren (1334) sur les choses « permises et défendues » [אסור והתיר], dont le

[1] Le numéro de chaque note correspond au numéro d'ordre que porte dans les listes le livre dont il est question. Où il n'y a rien à remarquer, le numéro est omis.

Digitized by Google

titre bien connu est שערי מדורא (non מדור comme on lit sur notre liste), et dont la Bibliothèque de Parme, à elle seule, possède trente manuscrits, un avec miniatures (fond Stern, 74) ; il a été imprimé pour la première fois à Riva di Trento, puis à Cracovie en 1534 et à Venise, en 1547 et 1564 ; et ceux de Abraham 'Klausner, rabbin de Vienne (Autriche), en 1380, et comprenant les מנהגים de plusieurs communautés allemandes du Bas-Rhin [ריינים = *Rhein*] comme celle de Rothenbourg [רוטנבורג]. Dans le *colofon* du ms. de la Bodléienne (2256 du Catal. Neubauer), le titre du livre est ainsi conçu : (*Oestereich*) מנהגים סדר אושטרייך (*sic*) שיסד מהר' אברהם קלויזנר. Un Mendel Klausner est aussi l'auteur de glosses auxdits מנהגים. (Voir n° 690 du dit Cat.)

4) Un livre du titre הממעיט (peut-être avec le sens de *compendium*, *breviarium*, *promptuarium* de מנהגים ?) n'est pas connu. Le nom שלואטיש = *Salvat* se trouve aussi parmi ceux des Juifs de Perpignan sur lesquels, en 1413, on avait levé une taille (Voir l'art. de M. Loeb, dans *Revue*, XIV, p. 70). L'auteur de notre livre avait été donc, très probablement, un rabbin français. Les תשאילות qui s'y trouvaient réunies étaient, sans doute, celles de R. Salomon b. Adret de Barcelone (m. 1308), (רשב"א) au lieu de רשג"א, comme on lirait plutôt sur le ms.

5) Les שאילתות ou Consultations et décisions de casuistique de R. Ahay ha-Gaon de Sabkha ; édité à Dyhernfurth (voir Neubauer, *Cat. Bodl.*, 539, 540). Il y en a pourtant plusieurs compilations et plusieurs commentaires.

6) C'était donc un recueil d'ouvrages halakhiques de plusieurs auteurs : R. Ascher b. Jehïel (v. ci-dessus, n° 1), auteur de הלכות sur les rites et la liturgie de plusieurs solennités, et de תוספות sur les traités talmudiques de *Megilla* et *Houllin* ; Jesaia de Mali de Trani (*senior*, 1250), auteur de תוספות aux traités talmudiques: *Sabbat*, *Haghiga*, *Taanit* et *Qiddouchin* imprimés dans plusieurs recueils, et auteur aussi d'un commentaire sur les פרשיות de פנחס' משפטים' וישלח (voir Zunz, *Zur Gesch. u. Lit.*, pp. 58 et 101) ; enfin R. Jehuda החסיד, qui est ici nommé comme l'auteur de Novelles sur le Pentateuque [חידושי התורה] est certainement le R. Jehuda le Pieux ben Samuel de Regensburg ou Ratisbonne (ms. 1217) ; ces novelles furent recueillies probablement à l'origine par ses disciples et auditeurs (V. Zunz, *loc. cit.*, p. 76).

9) Le שער השמים de R. Gerschôm b. Salomon, livre de spéculation philosophique sur l'âme, dont l'on a plusieurs mss. à Oxford, *Cat. Neub.*, 554.3 (Mich., 353) ; 1324.1 ; à Munich, 295 [12] ; et incomplètement dans beaucoup d'autres bibliothèques. Il a été imprimé pour la première fois à Venise, en 1547.

11) Comme on le voit, c'était un manuscrit *miscellaneus*, qui contenait des ouvrages de spéculation talmudique et des Novelles, en

Digitized by Google

même temps qu'un traité d'astronomie. R. Jehuda b. Salomon ha-Kohen vivait à Tolède en 1245. Astronome et mathématicien distingué, il fut consulté par l'empereur Frédéric II de Sicile, sur la figure de la circonférence. Il traduisit de l'arabe en hébreu les Éléments d'Euclide, dont on connaît plusieurs mss., et qui forment la seconde partie de son œuvre מדרש חכמה qu'on conserve à Parme dans les mss. 421 et 771 De Rossi ; à Oxford à la Bodléienne (V. Neubauer, *Cat.*, 1321 ; 2006,3) et à la Bibl. Royale de Munich (V. Steinschneider, *Cat.*, 246 [6]). Le livre mentionné ici est assurément le ס' אקלימים ou *Livre des Climats*, qu'on conserve à la Bibliothèque Casanata, à Rome.

13) C'était un livre où se trouvaient réunis des Commentaires bibliques, des Institutions [תקנות], et qui avait appartenu à son grand-père, rabbin, dont il relevait le nom. Est-ce le père de son père Élia, ou bien celui de sa propre mère qu'il indique ici par זקני, et dont un fils s'appelait Matatia ?

14) Mikaël Kohen [Balbo] ben Sabtai, sur qui l'on peut consulter Steinschneider (*Mosè*, 4° année, pp. 305-307, et 5° année, pp. 267 68) ; auteur de plusieurs poèmes et d'une élégie sur la mort de son père, qu'on lit dans le ms. Vatican n° 105. C'est le même qui disputa [ויכוח] sur la métempsycose avec Moïse Kohen Aschkenazi (1474-75, et en 1478, Cod. Vatican 254), son proche parent [קרובי]. Il se peut que la mère de Lévi Nomico ait appartenu à cette famille *Kohen* [Balbo], et que ce Mikaël fut son frère aîné. (V. aussi la note n° 21 de notre 2° liste.)

15) אבן שועי ou plutôt אבן שועו = *Aben Söev*, suivant la prononciation hébreo-allemande, pour *Schoeïb*. Il s'agit ici probablement du très diffus commentaire sur les Psaumes de R. Yoël Aben ou Ibn-Schoeïb de Tudèle en Navarre, composé en 1489 sous le titre נורא תהלות, dont on a plusieurs mss., et qui fut imprimé, pour la première fois à Salonique, en 1569, in-4°. — Lévi Nomico nous dit, en effet, que le manuscrit de ce livre, qu'il ne possédait qu'incomplet, lui fut complété par son fils *Elia*, qui lui avait copié aussi le Commentaire de Raschi sur la Tora (V. n° 19 de la liste).

17) Sur le ms. on lit effectivement מחור, mais il est clair qu'il faut lire מחזור, que le propriétaire dit avoir copié lui-même pour l'un de ses fils *qui était vivant* [שיחיה] ; Élia, lorsqu'il écrivait ces listes était déjà mort (Voir au n° 19 de la liste, le signe ז"ל).

18) Les תוספות על חולין ici mentionnées étaient assurément celles de R. Ascher ben Jehïel de Rothenbourg. (Voir note 6 ci-dessus.)

19) Cet Elia, fils de Lévi Nomico, était, comme on le voit par le signe ז"ל, déjà mort à l'époque où son père rédigeait ces listes.

20) Auteur et livre inconnus. Peut-être doit-on lire עיר-גס en un seul mot : espèce de calembour ou jeu de mots sur le nom *Ergas*, ville d'Espagne. Ce serait alors les מנהגים de la com-

Digitized by Google

munauté de cette ville que ce livre aurait contenus. בר ריס, suivant toute apparence, doit être un euphémisme. Le signe רי"ת (dans la prononciation hebréo-allemande *ris*), d'après Zunz (*Zur Geschichte und Litter.*, p. 369), indique Jehuda b. Abr. Hasniri, qui vécut au XIIIe siècle, et l'on trouve aussi *Ris* (רי"ת) employé par euphémie dans Oppenheim, *Katal.*, p. 341, n° 910 (V. Zunz, *op. cit.*, p. 453). Nous aurions donc ici la sigle du nom d'un rabbin qu'il est difficile, aujourd'hui, d'expliquer.

21) חזניאה, mot qu'on trouve répété plusieurs fois dans ces listes, est l'appellatif que les Caraïtes donne au *Rituel*. (Voir Steinschneider, *Mosé*, 3e année, p. 285.) Un oncle de Lévi Nomico s'appellait donc Azarya.

22) Le surnom de l'auteur de ces הגהות décélerait-il une origine française, et devrait-on le lire *Rousillon*, nom d'un bourg dans les Pyrénées-Orientales ? — Un Abraham ben David de Roussillon est mentionné par Renan (*Rabbins français*, p. 542) comme le grand-père de Menahem b. Salomo ha-Meiri de Perpignan (1249-1306)[1].

23) תפילת של הרמב"ן. On a plusieurs Hymnes et Prières attribués à Nachmanide disséminés dans divers סדורים et מחזורים de tous les rites ; il est pourtant difficile, pour ne pas dire impossible, de dire de quelle prière il s'agit ici. Ce livre qui recueillait, outre les prières pour les quatre solennités, les rituels pour noce et circoncision était, comme on le voit, recouvert de lames [נמוכה] d'argent avec des crochets ou agrafes du même métal, ainsi qu'il en a été la coutume jusqu'à nos jours chez les riches israélites pour les מחזורים qui servaient à l'usage individuel.

24) Il semble que le rite *catalan* différait quelque peu de celui qu'on appelle communément ספרדי ou *espagnol*. M. Neubauer a donné un spécimen des deux types, dans son Catalogue des mss. de la Bodléienne aux nos 1132, 1137. Les הושענות, au moins, ne sont pas les mêmes. Peut-être est-ce le plus ancien des deux.

25) Il est impossible aujourd'hui de reconnaître les rabbins mentionnés dans ces listes, soit comme auteurs, copistes ou même vendeurs des livres dont il est question, sur la simple indication de leur nom propre, qui pourtant à l'époque où elles ont été écrites, devaient être connus.

31) C'est le *Tanhuma*.

33) מיאלה צבע. Ce doit être un double surnom : « Miela » (*Méli*, *Melli* ou *Mieli*, nom de famille très répandu et qu'ont porté plusieurs rabbins du XVe au XVIIe siècle), et « Ceba » ou *Teinturier* (de צבע *teindre*), qui existent tous les deux encore aujourd'hui en Italie. A cette vente avait été témoin un R. Lion ou Léon ben R. Eliézer.

[1] Sur les Juifs des anciens comtés de Roussillon et de Cerdagne, voir Vidal, *Revue*, XV, p. 19 ; XVI, p. 1 et p. 170.

Digitized by Google

35) [מנ]ו[ר]ש = arabe *Menewesch*. D'après M. Chwolson, qui trouva ce nom sur une épitaphe tumulaire de Crimée de date incertaine, ce serait un nom de femme dérivé d'un adjectif tatare ou turc, qui, suivant le dictionnaire de Meninzki, signifie : *pourprée* et chez les Caraïtes : *la violette* (de Parme). C'est donc l'italien : *Viola*, *Violetta*. L'on aurait ici le même nom au masculin (Voir Chwolson, *Corpus Inscript. Hebr.*, V, col. 349, et VI, col. 489,4). Il est bon de remarquer aussi qu'en grec vulgaire la fleur susdite s'appelle : μανεζές, ce qui s'approche phonétiquement de מנ[ס]ו[ר]ש = *Manuso*, μανουσος qui est un surnom grec moderne. Ce *Manuso*, Lévi Nomico déclare qu'il était fils de son oncle Lévi. Celui-ci portait donc le même nom que lui et ce nom avait été porté déjà auparavant par son aïeul aussi (Voir au n° 13 de cette même liste). La quittance de *Manuso* avait été rédigée par Samuel Kapsali. Il n'est pas nécessaire de s'arrêter sur ce nom de famille. Serait-ce un membre jusqu'ici inconnu de l'illustre famille dont MM. Moïse Lattes et Steinschneider ont dressé la généalogie presque complète? — Elia Kapsali, auteur de l'Histoire de l'Empire Ottoman (1523), semble avoir eu pour aïeul un David Kapsali, lui aussi rabbin à Candie. (Voir Steinschneider, *loc. cit.*; année III, pp. 53 et suiv.)

36) Le surnom אשכנזי n'est pas nouveau à Candie. R. Samuel Aschkenazi ben Jehuda Loeb, compilateur de תעלומות החכמה, était disciple du R. Joseph del Medigo de Crète (Candie); M. Steinschneider cite un Joseph b. Alkana Aschkenazi vers 1464, et un R. Moïse ha-Kohen *Aschkenazi* fut envoyé par ses coreligionnaires de Jérusalem à Candie pour la dispute sur la métempsycose avec Mikaël Kohen (*Balbo*?) b. Sabtai (ben Elia, suivant Zunz, en 1474-75, comme on l'a dit au n° 14 ci-dessus). Si j'ai nommé ce dernier, quoique demeurant en Palestine, c'est pour relever qu'un Saül Kohen Aschkenazi b. Moïse de Candie est cité par M. Steinschneider sous l'année 1523 (Voir *Mosè*, 6e année, p. 17). N'existait-il aucun lien de famille entre le R. Isaac nommé dans notre liste et ces personnages?

40) מחזור של עיר veut dire certainement suivant le מנהג de Candie, c'est-à-dire le rite grec.

41) Les *Aphorismes d'Hippocrate*, avec le Commentaire de Moïse b. Maïmon, traduits en hébreu par Moïse ibn Tibbon entre 1257 et 1267. (Mss. Munich, 275[30]; Oxford, 2135,7; 1319,4 du Cat. Neub.)

44) Assurément le ס' חזקוני, Commentaire de R. Hiskia ben Manoah (1240 environ), sur le Commentaire de Raschi, sur le Pentateuque. Édité pour la première fois à Venise, 1524; puis à Crémone, 1559, in-4°.

45) Le ל de לבני est-il un *dativum possessoris* ou bien un *dativum causæ*? En un mot, le livre de médecine dont il est question,

Digitized by Google

avait-il jadis (ז"ל) appartenu à Elia Nomico qui aurait été lui aussi médecin, ou plutôt aurait-il ce médecin pour auteur ?

46) שְׁתֵילָה, quoique mal vocalisé, rend sans doute le nom italien de femme *Stella*. La circonstance, ici indiquée, par laquelle Lévi Nomico resta possesseur de ce livre « sur la Tora » mérite quelque réflexion. Avant tout, il est à remarquer que c'est la propriétaire même qui le lui avait passé (נתנה לי), et non avec droit de possession, mais seulement, à ce qu'il paraît, à titre de dépôt durant des interrogatoires (הַקְוַשְׁטְיאוֹנֶשׁ = *ha-quaestiones*) qu'elle eut à soutenir devant le magistrat. On sait que ces « quæstiones » dans la phraséologie légale du moyen âge, souvent comportaient la torture. D'autre part, Lévi Nomico ajoute que le fait s'était produit pendant ou après qu'il y avait eu une calomnie (?) contre lui (בְּעֵת הצער טלי ou בְּעַד). Le mot צער, comme on le sait, se prête à plusieurs interprétations. Il peut signifier *humiliation*, *misère* (voir Job, XIV, 21) aussi bien que *douleur*, *contrainte* et métaphoriquement *calomnie*, *infamie*. Je pense que c'est ce dernier sens qu'a ce mot dans notre cas. Quoique les prétextes ne fissent pas défaut au moyen âge pour calomnier les Juifs contre lesquels existait toujours une haine latente, il est difficile aujourd'hui, surtout lorsqu'il agit comme ici d'un médecin, de deviner le genre de calomnie dont il a pu être l'objet. Toujours est-il qu'il dut s'en défendre, ainsi que, vraisemblablement, quelqu'un de ses parents ou amis ou simplement coreligionnaires, parmi lesquels aura pu se trouver cette « Stella ». Cette dernière pensa, il semble, qu'il était périlleux pour elle, ses interrogatoires durant, de laisser chez elle un livre (il est impossible, aujourd'hui, de soupçonner à quel titre) dangereux ou précieux comme souvenir de famille. Quoi qu'il en soit, Lévi Nomico devait être un personnage distingué et respecté pour qu'en dépit des accusations dont il fut l'objet et son procès durant, il n'ait pas craint de se faire le dépositaire d'un livre qui aurait pu être dangereux ou n'être pas sûr dans la maison de sa propriétaire. Qui sait quelle lugubre histoire résume cette courte note !

III. SECONDE LISTE.

מקנת כסף למקנה קנין
לעבד העברי לוי נומיקו
והרופא בן אליאו נומיקו ז"ל.
ירחמהו האל הרחמן אמן

ואלה הם ספרי הרפואה כולם מקנת כספי שבח לאל יתברך אמן,

1 ספר הראשון של אב"ס עם פיר' בגיליון.

Digitized by Google

2 ספר קדחות ליצחק הישראלי ושתן ודפק.
3 ספר מנצור וחילוק וחילוף בקובץ אחד,
4 ספר ארגוזה לאב"ס עם ביאור רשד וספר הכוליית ויש בו שמונה ספרים וכולם בקובץ אחד.
5 ספר פרקי רמב"ם ז"ל ויש בו ששה ספרים.
6 ספר המוזג שחיבר הנכבד ר' אלישע נ"ע.
7 ספר עיון ישרי (sic) הגוף.
8 ספר המבוא לר' יצחק חנין עם ספר היסודות בקובץ אחד.
9 ספר צידת הדרכים שקניתי מר' מטול כהן (טורו ?) נ"ע.
10 ספר טמים לביים לאב"ס.
11 ספר הפרקים לאבוקרט עם פי' גאלינוס.
12 ספר רביעי מא"ס קצת ופי' על כל הפרק.
13 הקונטרסים שקניתי מספרי ר' יונה ז"ל.
14 ספר ויש בו שמות הסמים בערבי ובלטין ובלעז שחיבר אמיד בן עברם אל עזיז בן אבי אל צלת.
15 והנהגת של הרמב"ם ז"ל.
16 ספר אחד קטן ויש בו ראשי הפרקים לאבוקרט ורציטיש (sic) אחרים בו.
17 ספר קנוון שחיבר ר' אברהם בן משולם אביגדור והוא פרקים על דרך אבוקרט.
18 ספר מנצור קטן.
19 ספר ויש בו כל הסמים בבחירה (sic) ובמזג ובתיקון ובפעולה ובנתינה.
20 ספר מנצור בהפתקה אחרת.
21 ספר ביאור על הכוליית שכתבו לי כה"ר שבתי כהן ז"ל.
22 ספר מאיסטרו ברנרדו דגורדוניאו על הרפואה.
23 ספר אחד קטון לאבן רשד והוא מדבר על הטבע עופות ובהמות ואדם.
24 ספר מבוא חנין צ"ל שאילה ותשובה.
25 יש לי ספר שמות הסמים ודברים אחרים בו.
26 יש לי ספר בן זוהר שקניתי ודברים עמו.
27 יש לי ספר שרפיאון שקניתי מכ"ר יוסף דיטו בולי (sic).
28 יש לי ספר בן זוהר ודברים אחרים רבים והוא שקניתי ממרת בינה דונה אלמנת לר' יהודה קוזי ז"ל.
29 ספר ויש בו דברים ומליצות ומוסרים רבים.
30 ספר שקנה מספרי ר' עזריא מרודוס בני ז"ל.
31 ספר היצירה ומדרש משלי ודברים אחרים בו.
32 ספר שקנה מספרי ר' שלמה אומני בני ז"ל ה"ה.
33 הלותי מספריו גמר ברכות וא[ינני] זוכר [ל]מי [הלותי] ולא החזירהו לי יותר לרוב צדקותו ל[וה] רשע [ולא ישלם].

Digitized by Google

REMARQUES.

Comme on le voit, ce sont tous des livres de médecine. La plupart d'entre eux sont bien connus, aussi me bornerai-je à en donner simplement le titre là où il n'y a lieu de faire des remarques spéciales.

1) Le premier livre du « Canon » d'Ibn Sina (Avicenne), avec commentaire (on ne dit pas lequel) à la marge des pages.
2) Le livre « des fièvres » et les traités sur l'urine et sur le pouls de Isaac ha-Isreeli.
3) ס' מנצור, cité plus haut aussi (voir plus haut au n° 20), qu'on trouve même cité ainsi : ס' רפואות אלמסורי, ou bien אלמנוצרי = *médecine Mansourienne* ; c'est le traité que Mohammed ben Zakhariya Al-Rhazi dédia à Abu Djafar El Mansouri, 2e Khalife Abasside (136 de l'Hég. = 754 de J.-C.) ; traduit du latin en hébreu par R. Schem Tob ben R. Isaac (Voir Assemani, *Cat. Vatic.*, CCCLXXIV, 4 ; Neubauer, *Cat. Bodl.*, 2090,1 ; 2091,1).
4) Le traité « des fièvres » (ארגוזה, en arabe) ou le IVe livre du Canon d'Avicenne, avec l'exposition d'Ibn Rosd ou Averroës, et le « Kitab al-Kollyât », c'est-à-dire : *Livre universel de médecine* mieux connu sous le titre latin de « Colliget » d'Averroës. Ce dernier a été traduit de l'arabe en hébreu, sous le titre de ס' מכלל, par Salomon ben Abraham ibn Daud (דאוד). Il se trouve ms. à la Bibl. Nation. de Paris, Cod. 1172, et à la Bodléienne d'Oxford, n° 2112 du Cat. Neubauer.
5) Les Aphorismes d'Hippocrate commentés par Moïse b. Maïmon et traduits par Moïse ibn Tibbon, dont il est question aussi à la note 41 de la première liste.
6) ס' המוזג. C'était vraisemblablement un livre de diéthétique ou d'hygiène sur les tempéraments du corps humain (rabbinique : מֶזֶג האדם = *temperamentum hominis*). L'on sait que l'ancienne médecine distinguait dans la constitution de l'individu quatre tempéraments, suivant lesquels elle réglait son traitement ; on les appelait : *frigidus, humidus, calidus* et *siccus*. Il est vrai pourtant qu'on ne connaît aucun ouvrage de ce nom.
7) ס' עיון יטרי הגוף. Sur le ms. on lit יטרי, mais il est probable qu'il faut lire יסרי, ce qui donnerait le titre « Livre de l'observation des afflictions du corps », c'est-à-dire métaphoriquement des *maladies* : ainsi ce serait un livre de médecine pratique fondée sur l'observation, ou de *diagnostique*.
8) Le titre du livre dont il est question ici est celui d'un trop grand nombre d'ouvrages de philosophie et de médecine pour qu'on puisse deviner celui dont il s'agit. Pourtant le nom de l'auteur peut nous aider à le reconnaître par approximation. En effet,

Digitized by Google

Isaac ben Hanin ou Honeïn[1] écrivit en arabe un traité de médecine, traduit en hébreu par Moïse ibn Tibbon, et qui se trouve manuscrit à la Bibliothèque Royale de Munich (Voir Steinschneider, *Cat.*, 250 ; 270[2]) et à la Bodléienne d'Oxford (voir Neubauer, *Cat.*, n° 2088). Ce dernier porte ce titre : ס' המבוא למלאכת הרפואות חברו ח'ב'י' על דרך השאלה והמענה — ח'ב'י' est l'abréviation de Hanin ou Honeïn ben Isaac, nom sous lequel était aussi connu notre auteur, comme on le voit par deux autres manuscrits d'Oxford (voir *loc. cit.*, n°s 2381,2 ; 1268,4) qui contiennent la traduction hébraïque du commentaire latin sur ce ס' המבוא, où il est appelé en toutes lettres ר' חנין בן אסחק. Ce commentaire est le même que celui qui, sous le titre de *Johannitius* (יואניציאר ou גואניס), se trouve manuscrit à Paris aussi, n° 1116,1 ; Munich, 270[1] ; Hambourg, 309[4]. Ce המבוא était une introduction aux Τέχνη de Galien et probablement l'ouvrage même contenu dans un manuscrit du *Talmud Thorah* de Ferrare et que M. le rabbin Jaré cite ainsi : « *Compendio di Honein ibn Isaac di quanto trattasi* » *nel Commento di Galeno sulle opere d'Ippocrate intorno alle* » *malattie acute.* » M. Jaré dit pourtant qu'il a été traduit en hébreu par Samuel ha-Méathi. Dans l'édition du « Canon » d'Avicenne traduit en latin par Gérard de Crémone, Venise, Giunta, 1595, il est ainsi indiqué : *Tabulæ isagogicæ in universam medicinam ex arte* HUMAIN (sic) *id est Joanitii Arabis.* » Plus loin, sur cette même liste, on trouvera mentionné une seconde fois (voir note n° 23) un ס' מבוא חנין צ"ל שאילה ותשובה, ce qui répond au titre qu'il porte dans le ms. d'Oxford, 2088 et celui de Munich, 270[2].

Lévi Nomico nous dit que le ms. qu'il possédait contenait aussi un ספר היסודות. Or, on ne connaît pas de livres de médecine de ce titre ; ce nom, au contraire, est celui des *Éléments d'Euclide* ס' אקלידס החכם בשרשים וידוע גם כן בספר היסודות ainsi que le déclare le manuscrit d'Oxford 2002. On connaît au moins trois traductions hébraïques, de l'arabe, des « Éléments », savoir : celle que fit Moïse ibn Tibbon (Oxford, 2002 Steinsch., Cat. de Munich, 36[2]) ; celle de R. Jehuda ha-Kohen ben Salomon de Tolède (1245 — mss. de Parme, 421 ; Oxford, 1321, 2006,3 ; .....) et enfin celle qu'en fit, en 1289, R. Jacob ben Makhir (Oxford, 2005,1 ; Rome, Bibl. V. Em., n° 11 du *Cat.* Di Capua). Mais si un livre de mathématique se trouvait ici relié dans le même volume qu'un traité de médecine, ce qui dans cette seconde liste ne se voit que dans ce cas, il faut supposer que ce n'est pas par hasard, et que c'est à cause de la simili-

[1] Honeïn b. Isaac (*Yohannitius*) (n. 809, m. 873) a été parmi les premiers traducteurs d'Aristote en syriaque, d'après le texte grec, aussi bien que des œuvres d'Hippocrate, Dioscoride et Galien, dont partie en syriaque et partie en persan ou en arabe.

Digitized by Google

tude qu'on croyait exister entre les deux ouvrages. Ce lien apparaît clairement si l'on pense que R. Isaac Hanin a été le traducteur des *Éléments d'Euclide* en arabe (v. Neubauer, *Cat. Bodl.*. 2003 = Uri 451 ; Steinschneider, Cat. de Munich, 36 [2]) ; c'est pourquoi souvent il est appelé, à la manière arabe, אסחק בן חנין même par les traductions hébraïques. Peut-être n'est-ce pas ici un hors-d'œuvre de remarquer que le manuscrit d'Oxford 2003 a été copié précisément à *Candia* par un R. Abraham b. R. Léon de Barcellone en 1395 (Cfr. Steinschneider, *Mosè*, 3° année, p. 53).

9) C'est le livre de médecine qui porte en latin le titre de *Viaticum peregrinantis* composé par Ibn al Djezar et traduit de l'arabe en hébreu par Moïse ibn Tibbon (V. Steinschneider, dans *Archiv* de Virchow, XXXVII, 363, et Cat. de Munich, 19 [2] ; Neubauer, *Cat. Bodl.*, 2111). Le nom de celui qui vendit le livre à l'auteur de ces listes, Metul Kohen טורו (*taurus?*), est inconnu. Pourtant on ne sait si l'on doit lire ainsi, ou bien כַּוּרוּ. Dans ce dernier cas, il est à remarquer qu'on rencontre en Grèce les surnoms Κατσαρὸς et Κατσούρης. Le premier mot, considéré comme adjectif, signifie celui dont les cheveux forment naturellement des boucles (en italien *riccioluto* = frisé, crépu); c'est pourquoi il a pu à l'origine n'être qu'un qualificatif de personne.

10) Le traité d'Avicenne *Medicamenta cordialia*, dont la traduction hébraïque anonyme se trouve dans un manuscrit de Leyde (V. Steinschneider, Cat., p. 329), et sur lequel R. Barukh b. Isaac ibn Ya'isch composa un commentaire (V. Neubauer, *Cat. Bodl.*, 2109,2).

11) V. première liste n° 41, et n° 5 ci-dessus.

12) Compendium du IVe livre du « Canon » d'Avicenne, qui traite des fièvres, avec Commentaire, probablement d'Averroës, comme au n° 4.

14) Le traité sur les remèdes simples du médecin arabe-espagnol *'Omnïah ben Abd-al-'Aziz al-Andalussî* (ms. 529 de l'Hég. = 1135 de notre ère. V. D'Herbelot, *Bibl. Orient.*). En arabe, il est appelé aussi *Abu-'l-Maslat*, dont l'hébreu אבי אל צלת de notre liste n'est vraisemblablement qu'une corruption.

15) Le *De regimine sanitatis* de Maïmonide traduit en hébreu par Moïse ibn Tibbon contenu dans le même ms. (V. n° 20, 3. de mon Cat. de Bologne.)

16) Le livre indiqué ici devait contenir les préceptes principaux (ראשי) des Aphorismes d'Hippocrate et l'indication des médicaments ; ainsi nous les voyons suivis d'autres prescriptions ou recettes médicales, רצטיש = italien *ricette*. Ce mot, en ce sens, est d'origine provençale (bas latin : *recepta* de *receptum*).

17) Abraham ben Meschullam Abigdor (père de Salomon Abigdor qui, en 1399, traduisit en hébreu le livre *de Sphæra* de Giovanni de Sacrobosco, sous le titre de מראה האופנים) est connu comme

Digitized by Google

le traducteur d'un *Index de médicaments* (Montpellier, 1381) et d'autres ouvrages de médecine d'Arnaud de Villanova et de Gerardo da Solo (V. Steinschneider, Cat. de Hambourg, 308 [2], 308 [4]; Munich, 296 [2], 297; Berlin, 71 [4]; Neubauer, *Cat. Bodl.*, 2121, 2133,3; Di Capua, *Cat. Bibl. V. E. de Rome*, 3, 21); entre autres, de la « Introductio Juvenum » (מבוא הנערים), aussi bien que comme l'auteur d'un commentaire sur le Canon d'Avicenne. C'est probablement le livre dont il est question ici.

18) Voir le n° 3 de cette même liste. C'est le même livre dans un format plus petit.

19) Il est difficile d'établir quel était le livre mentionné ici. Mais ce devait être une Pharmacopée où l'on trouvait indiqué, sous chaque remède ou simple, le moyen d'en distinguer et d'en examiner les éléments constitutifs (בבקירה, non בבחירה); d'en faire des mélanges (במזג); de les préparer (בתיקון); leur action (בסעולה), et leurs doses (בנתינה).

20) Le même livre qu'aux n°s 3, 18. Seulement un autre écrit de médecine y était joint. Le mot הפתקה est assurément le grec Γποθηκη. Signifie-t-il ici *écriture*, tout court ou plutôt *préceptes de conduite, conseil, avis*, comme il en a ordinairement la signification ?

21) C'était une exposition sur le « Colliget » ou « Koljiat » d'Averroes dont il a été parlé au n° 4. Le nom du copiste de cette exposition *Sabtai Kohen* est le nom de beaucoup de membres d'une famille originaire de la Canée, bien connue dans l'histoire littéraire de Candie, et dont M. Steinschneider a dressé une liste dans le *Mosè, Notizie lett. su Candia*, 4e année, p. 303 et suiv., et 5e année, p. 267 et suiv. Le premier membre de cette famille aurait vécu à Crète (c'est-à-dire dans l'île de Candie), en 1410, et l'on suit ses descendants jusqu'en 1489. Parmi ces derniers, il cite un Sabtai Kohen qu'il croit le même personnage qu'un Sabtai ben Malkïel Kohen, fils du nommé Malkïel ben Sabtai, écrivain fécond et distingué. Il se pourrait qu'il ait été le copiste du livre indiqué dans notre liste. En tout cas, le R. Mikaël Kohen b. Sabtai connu, ainsi que je l'ai dit (v. la note n° 14 de notre première liste) comme l'auteur de plusieurs élégies et sermons qui se trouvent dans le ms. 105 de la Bibliothèque du Vatican (V. Steinschneider, *loc. cit.*, p. 306) n'a rien à faire avec lui. Il appartenait à une autre famille, celle des Kohen Balbo.

22) C'est le *Lilium medicinæ* de Maestro Bernard de Gordon, dont on connaît plusieurs traductions hébraïques. (V. mon Cat. des mss. de Bologne, Cod., 21,2.)

23) Nul doute qu'il ne s'agisse ici de la paraphrase qu'Averroës fit des deux traités d'Aristote *de partibus animalium* et *de generatione animalium*, traduits en hébreu par Jacob ben Makhir, en 1302. (V. Neub., *Cat. Bodl.*, 1370, 2, 3.)

Digitized by Google

24) Voir le n° 8 de cette même liste.

25) Le titre est trop vaguement indiqué pour qu'on puisse deviner quel était ce livre et son auteur. Assurément pourtant ce devait être un catalogue de médicaments simples à l'instar du deuxième livre du Canon d'Avicenne, ou de celui de Abu-'l-Maslat dont j'ai parlé au n° 14 ci-dessus.

26) L'ouvrage cité ici, de même que plus bas au n° 28, est certainement le traité de médecine qu'Abu Marwan ibn Abd-al-Malik ou Ibn Zohr, médecin juif de Séville, écrivit en arabe pour le Khalife Abd-el-Mumîm. La traduction hébraïque de ce traité était jusqu'ici demeurée inconnue, mais elle existe anonyme dans un manuscrit de la Bibliothèque de l'Université de Bologne. (V. mon Catal., n° 20,7.) Une traduction latine sous le titre *de regimine sanitatis* en a été imprimée à Bâle, 1618.

27) *Jahya ben Serabi* (ibn Serafiûn), *ben Ibrahîm* médecin arabe de Damas, dit *Sérapion senior* (IXe ou Xe siècle), appelé aussi *Johannes* (Yahya) ben Zakaryah [יואניס בן זכריה הנקרא סרפיאוני], composa un livre de médecine, qu'il intitula *Practica* ou *Breviarium*, dont Albano de Turin donna une paraphase et Gerardo da Cremona un commentaire. Le texte latin de ce dernier fut traduit en hébreu par R. Moïse b. Masliah de Capoue (Voir Steinschneider, *Cat. Bodl.*, 7182,1 ; Neub., *Cat. mss. Bodl.*, 2087). Un autre Sérapion surnommé *junior*, pour le distinguer du précédent (fin du XIe siècle), écrivit : *De medicamentis simplicibus s. de temperamentis simplicium* (Cfr. Hœser, *Lehrb. d. Gesch. d. Med.*, I, pp. 573-590), traduit de l'arabe en latin par un Abraham Giudeo de Tortosa (Cfr. Steinschneider *op. et loc. cit.*, 2). Il n'est pas facile de dire de quel des deux ouvrages et des deux auteurs il s'agit ici, c'est très probablement du premier, d'autant plus que l'existence d'une traduction hébraïque du second n'est pas connue. Lévi Nomico nous fait connaître qu'il avait acheté ce livre de ר' יוסף דיטו בולי = R. Joseph, *dito buli*, c'est-à-dire *detto bulo*. Ces derniers mots ne sont qu'un sobriquet. *Bulo*, dans le dialecte vénitien, signifie : *galant*, *blondin* (ital. *vagheggino*, cfr. l'allemand *buhler*), et aussi *fanfaron*, *rodomont*, *bravache* (ital. *smargiasso*, *spaccamonti*). On sait que la domination vénitienne dans l'île de Candie dura sans interruption de 1204 à 1605, et au VIe siècle le dialecte vénitien était compris et parlé par le peuple des îles Ioniennes[1]. Ou bien devrons-nous lire Διττοβούλος = *volage* (ital. *volubile*?).

[1] Cette sorte de sobriquets qu'on joignait au nom de famille et qu'on prenait soit du lieu de provenance, soit de quelque qualité spéciale à quelqu'un de ses membres pour en distinguer les diverses branches ou bien encore les membres d'une même famille, étaient très fréquents à Candie. Ainsi nous avons un Kohen *Toro*, un Kohen *Balbo*, un Elkana b. Sabtai גלימידי, mot qui, d'après M. Steinschneider, est la traduction de *cæcus* et que je soupçonne de n'être que l'italien *ganimede* = damoiseau, corrompu en *galimede* par la prononciation orientale.

Digitized by Google

28) Voir n° 25. Seulement, suivant sa coutume, Lévi Nomico indique ici aussi le vendeur du livre. Cette fois, c'est une femme qui en était auparavant la propriétaire : מרת בונה דונה = *Bona Dona* (ital. *Buonadonna*), veuve d'un R. Jehudah קחי, qui probablement avait été médecin. Ces noms de femme pris des qualités morales ou physiques, ou des noms abstraits, abondaient chez les Juifs au moyen âge. Ainsi celui de בילה = *Bella* existait déjà aux XIIIe et XIVe siècles (voir l'article de M. Loeb, *Revue*, XIV, p. 67), tout comme *Gentile; Donna; Chiara* (pour *pure*), etc. (V. Zunz, *Zur Gesch. und Lit.*, p. 404-420, et Berliner, *Ein Gang*, etc., p. 32, note 50). Quant à la prononciation que donne l'écriture, ou c'était celle, comme je l'ai déjà remarqué ci-dessus, qu'ils avaient dans le dialecte vénitien, ou bien celle que prenaient, en se corrompant, les noms italiens dans la bouche des juifs espagnols ou orientaux. Le nom de famille קוזי doit-il se lire *Kuzi*, *Kusi*, ou bien doit-il être considéré comme une abréviation de קוזין (Cousin ?), nom peut-être d'origine française qu'on trouve plusieurs fois sur une liste du ms. de Bologne 2574 (n° 12 de mon Catalogue) que j'ai déjà mentionné comme ayant la même provenance que celui qui nous occupe ?

30) Azaria de Rodi est un personnage connu dans l'histoire littéraire de Candie. Sur le ms. du Vatican n° 105, se trouve, entre autres, une poésie composée en son honneur par Mikaël ben Sabtai Kohen *Balbo*, à l'occasion de son départ pour Venise. (V. Steinschneider, *Mosè*, 3e année, p. 425; 4e année, p. 303). Lévi Nomico nomme une autre fois un R. Azaria à l'occasion de l'acquisition de la חזניאה de son père (voir n° 21 de notre première liste) comme étant son oncle, mais il est douteux qu'il s'agisse ici du même personnage.

32) אומני = *Umani*, nom de famille, qui se lit deux fois sur ces listes, est très répandu en Italie dès le XIIIe siècle. Il était celui de la fameuse *Paola* ou *Pola* de Rome, copiste de plusieurs mss. C'est l'hébreu עניים, qu'on a traduit en italien de mille manières : *Mansi*, *Pietosi*, *Piatelli* (c'est-à-dire : *pietosetti*), *Umili*, *Umani* (Cfr. Güdemann, *Gesch. d. Erzieh. u. Cultur d. Juden in Italien*, p. 156-192), et finalement, par homophonie, *Hanau* ou *Anau*.

33) Cette note n'est pas complètement lisible sur le ms. J'ai essayé d'en reconstituer la phrase par les mots que j'ai mis entre crochets. Lévi Nomico dit qu'il a prêté d'autres livres qui lui appartenaient, mais qu'il ne se rappelle pas à qui, et que celui qui les avait empruntés לרוב צדקותו, c'est-à-dire, ironiquement, « pour trop de grâce ou de politesse », ne les lui avait plus restitués, ce pourtant dont il ne se surprenait pas, puisque le Psalmiste a dit : « Le méchant emprunte, mais ne restitue pas. » (Psal., XXXVII, 21.)

Digitized by Google

IV. En récapitulant maintenant et en groupant les données relatives à la généalogie de la famille « Nomico », voici les résultats qu'on obtient : On a déjà vu que deux membres seulement de cette famille nous étaient connus jusqu'ici : Yermia b. Mosé hasofer (1453), et Lévi b. Elia, mentionné dans le ms. du Vatican n° 105. Deux autres membres de cette famille sont nommés, comme je l'ai dit déjà, sur une note du manuscrit de Bologne 3574 (n° 12 de mon Catalogue) parmi les individus morts de la peste à Candie en 1592, à savoir : un R. Moïse, rabbin et *sofer*, et un Abraham, *sofer* lui aussi. C'est Lévi Nomico, le médecin, fils du susdit Elia (qui probablement est le personnage cité dans le ms. du Vatican), qui, comme on l'a vu, a rédigé nos listes. Il y mentionne sa mère, un fils vivant, mais malheureusement sans indiquer leurs noms propres. Et c'est bien naturel, son but n'étant que de faire un inventaire de ce qui lui appartenait en fait de livres et d'objets sacrés au moment où il écrivait ces notes ; il énumère ainsi, parmi les livres usés (בלויים, voir 1re liste, nos 32, 33), son *Talet* et ses *Thephilin* (*Ibid.*, n° 26). Attaché en bon et pieux Juif à tout ce qui avait appartenu à sa famille, il achète la *Ketuba* de sa mère (*Ibid.*, n° 14)], et le *Mahazor* de son père (*Ibid.*, n° 21). La première étant restée auprès de Mikaël *Kohen*, son proche parent [קרובי], peut-être le frère aîné de sa mère, puisque, comme on sait, l'usage faisait, après le mari, dépositaire du contrat matrimonial le frère aîné de la femme, ou, à son défaut, son plus proche parent. Le *Mahazor* se trouvait auprès de R. Azaria, son oncle, et il semble qu'il n'avait pas été encore fini d'écrire, puisque, dans la quittance, cet Azaria déclare qu'il lui en doit encore deux membranes ou feuillets [ב' קלפים]. Lévi Nomico nous fait connaître aussi qu'il avait un autre fils, outre Eliahu, déjà mort à l'époque où il rédigeait ces notes, pour lequel lui-même avait écrit un *Mahazor* et qui était alors vivant ; mais il taît son nom propre. Cet Eliahu, que j'appellerai volontiers *junior* pour le distinguer de son grand-père, s'il n'était pas médecin lui aussi, comme on pourrait le supposer d'après la 1re liste, n° 45, était au moins un savant et un bibliophile distingué, ce qui paraît résulter de l'achat de plusieurs livres qu'il avait fait (2e liste, nos 30, 32) ; en outre, il doit avoir été un habile copiste. En effet, Lévi Nomico, son père, nous dit que, non seulement il avait achevé pour lui un livre contenant probablement le prolixe commentaire sur les Psaumes de Joël Aben Soëb, mais qu'il lui copia aussi le commentaire de Raschi sur le Pentateuque (v. 1re liste, note n° 19) ; plus le « Yoré De'a » de Joseph Karo (*Ibid.*, n° 37) ; le *Targum* sur la Tora entière (*Ibid.*, n° 38) ;

Digitized by Google

un *Mahazor* de rite grec (*Ibid.*, n° 40); un livre de *Haftarôt* (*Ibid.*, n° 43), et, enfin, le commentaire sur la *Tora* dit « hissquni » (*Ibid.*, n° 44). C'en est assez, semble-t-il, pour en faire un vrai סופר מהיר. — Lévi Nomico cite aussi un autre de ses oncles du nom de R. Lévi, comme lui, à propos de l'acquisition d'une חזניאה ou Rituel, qu'il avait faite d'un fils de ce dernier. (*Ibid.*, n° 35.) Enfin, il nous parle d'un rabbin, du nom également de R. Lévi, qui avait été son aïeul (père de R. Eliahu *senior*?) et de *Mattatia*, fils de celui-ci. (Voir 1re liste, n° 13.) En outre, comme on l'a déjà vu, ces listes nous donnent comme contemporains de Lévi Nomico et de ses parents, des personnages qui nous sont connus, ainsi que : Isaac Aschkenazi (v. 1re liste, n° 36); Samuel Kapsali (*Ibid.*, 35); Mikaël Kohen [Balbo] (*Ibid.*, 14); Sabtaï Kohen (2e liste, n° 21); Azaria de Rodi (*Ibid.*, 30); ce qui nous met à même de fixer, à peu de choses près, l'époque où elles ont été dressées, qui a été sans doute la fin du XVIe siècle. Il serait cependant extrêmement difficile, pour ne pas dire téméraire, vu l'homonymie, souvent contemporaine, d'individus appartenant à une même famille ou à plusieurs de ses branches, d'assigner une date précise à nos listes. Certes, Lévi Nomico devait être très vieux lorsqu'il les écrivit, vu qu'elles ne peuvent avoir été rédigées par lui qu'après 1556 au moins, puisqu'on y trouve mentionné le יורה דיעה, la deuxième partie du שלחן ערוך, que Karo n'a composé qu'à cette époque.

Il me semble toutefois que, lors même que l'examen de nos Inventaires ne nous aurait donné que ce résultat, il serait toujours assez intéressant pour l'histoire littéraire des Juifs de Candie.

LEONELLO MODONA.

Digitized by Google

NOTES ET MÉLANGES

SUR LE NOM DU TRAITÉ DE MOÊD KATON

Le traité de Môêd Kâtôn, qui est le dernier de la seconde section de la Mischna, n'est pas connu sous ce nom chez les anciens docteurs. Il n'est mentionné nulle part dans le Talmud, et Rabbi Nathan-ben-Jechiel, dans l'*Arouch*, le cite sous le nom de « Maschkin » (משקין), mot par lequel le traité commence. D'où vient cette nouvelle dénomination, et que signifie-t-elle ? M. Lévy (*Neuhebräisches u. Chaldäisches Wörterbuch*, III, p. 55) traduit « petite fête », c'est-à-dire fête qui n'a pas l'importance des grandes fêtes, ce que nous appelons demi-fête, ou bien les jours de la Pâque et de Soukoth qui sont placés entre les deux premiers et les deux derniers jours. Mais, outre qu'à mon avis, on ne se serait jamais servi du qualificatif « Kâtôn » dans ce sens, il existe pour ces demi-fêtes un terme consacré par la liturgie, et qui est חולו של מועד, « la partie profane de la fête ».

La seconde section de la Mischna renferme un autre traité, nommé d'après le mot par lequel il commence, ביצה, et dont le vrai titre est יום טוב[1] ; toutefois ce dernier nom a cédé la place au premier. Il en était tout autrement pour notre traité, où משקין a été de bonne heure abandonné et remplacé par מועד. Les anciens docteurs ont ainsi introduit deux nouveaux termes, l'un יום טוב pour les vraies fêtes, et l'autre מועד pour les demi-fêtes. Notre traité tout entier ne se sert jamais d'un autre mot, et le terme de la liturgie lui-même ne se rencontre jamais dans la Mischna. Maïmonide fait cette observation, au commencement de notre traité :

והמשנה תסמי חולו של מועד מועד פי כל מוצא

[1] Dans la Bible, ce terme n'est employé que dans le Livre d'Esther, où il signifie « jour de plaisir et de réjouissance. »

Digitized by Google

« la Mischna nomme partout מועד la partie profane de la fête[1] ». On comprend ainsi que, la section tout entière portant également le titre de מועד, on ait nommé notre traité מועד קטן, « le petit Môêd », pour le distinguer de la section.

J. DERENBOURG.

LA CRITIQUE DE SAADIA, PAR MEBASSER

D'après une nouvelle communication de M. Harkavy, nous offrons ici deux passages de la « Critique de Saadia » dont nous avons parlé dans le dernier numéro de la Revue[2].

Voici le premier passage :

וממא וגד לה רצי אללה ענה מן תכריג גירי עלידה פי תפסיר ישעיהו קולה פסר[ת] עלה סנחריב מלך אשור על כל ערי יהו[דה] הבצורות ויתפשם האצרהא אל כאן לם יפתח סנחריב ללקום בלדא. וקאל פי תפסיר איכה חין עדד עשר גליות אן אלגלות אלראבעה כאנת עלי יד סנחריב פי זמאן חזקיהו לקולה עלה סנח' מלך אש' על כל ע' יהו' הבצו' ויתפש'.

« On trouve chez lui une interprétation dans laquelle il se contredit, à savoir : J'ai expliqué le passage d'Isaïe, *Sanhérib, roi d'Assyrie* (?), *monta contre toutes les villes fortes de Juda et les prit*, par « il les assiégea », puisque Sanhérib ne conquit aucune ville. Cependant dans sa Version des Lamentations, en comptant les dix captivités, il cite notre verset comme l'indication du quatrième gâlouth. »

En effet, c'est ainsi que Saadia traduit le verset d'Isaïe, XXXVI, 1. Nous voyons, en outre, que Saadia a fait une version des Lamentations qu'on ne connaissait pas encore. La bibliothèque d'Oxford vient de faire l'acquisition d'un fragment d'*Esther*. Le livre de *Ruth* paraît se trouver à Berlin et au British Museum. On peut donc en conclure, avec une grande probabilité, que Saadia s'est occupé des cinq Megillôṯ.

Voici le second passage :

וממא וגד לה רצי אללה ענה פי כתאב אצול אלשער קולה פי

[1] La traduction hébraïque de ce passage est fausse, et l'auteur de Tosafôth-Jôm-tôb, ainsi que R. Jesaia Berlin s'en sont déjà aperçu. Il faut : והמשנה קורא חולו של מועד מועד בכל מקום. Il est certain que les mots והמבזה את המועדות (*Abôt*, III, 11) doivent signifier « celui qui traite avec dédain les *demi-fêtes* », où le travail n'est défendu que par les Docteurs ; il ne peut pas s'agir des fêtes elles-mêmes dont la profanation est défendue par l'Ecriture.

[2] Tome XIX, p. 318.

Digitized by Google

אלנצף אלאול טר לא נמצא יי לא נמצא כע לא נמצא. קאל מבשר. אעלם אנה פי אלנצף אלאול מן כתאבה נפי וגוד הדה אלג אשיא פי אלגה ואתבתהא פי אלנצף אלתאני ולאך אנה קאל פיה יין כעס כער ולכר פי אכר אלכתאב אן אלנהרואני אנשדה שערא פי טרי, וקאל פי אלנצף אלתאני ודה לא נמצא יו לא נמצא עך לא נמצא. וקד וגד חוה תקוה שמורה נינוה עיר דיו חבר לשון חכמים ואנכי אנה קד אעבר פי אלנצף אלאול דעך והו ישתק מן ידעך נרו זעך מן ימי נזעכו מעך מן מעוך.

« Dans la première moitié de l'ouvrage de Saadia — que Dieu lui soit propice — intitulé *Livre des racines de la poésie,* on lit : « טר ne se trouve pas ; יי ne se trouve pas ; כע ne se trouve pas ». Mebascher dit : Sache que dans la première moitié de son ouvrage, il a donc affirmé que ces trois cas ne se présentaient pas dans la langue, et cependant, il les a notés dans la seconde partie de son ouvrage, puisqu'il y cite les mots : יין, כעס, כער. Il raconte aussi à la fin de son ouvrage que Alnaharvâni lui a récité une pièce de poésie où se rencontrait le mot טרי. — Puis il dit dans la seconde partie : « ודה ne se trouve pas, יו ne se trouve pas, עך ne se trouve pas ». Mais on trouve les noms חוה, תקוה, נינוה, la ville, דיו, qui signifie « encre » dans le langage des docteurs ; il a oublié qu'il avait lui-même noté dans la première partie דעך, racine qu'il dérive de ידעך (Prov., xx, 20), זעך qu'il tire de נזעכו (Job, xvii, 1), מעך de מעוך (Lév., xxii, 24). »

Nous ne savons pas quel est le Alnaharvâni mentionné par Saadia. Puis, il est curieux que le mot דיו soit attribué au langage des docteurs, tandis qu'il se lit dans Jérémie, xxxvi, 18. M. Harkavy a déjà donné, dans la *Zeitschrift* de M. Stade (II, p. 73 et suiv.), des détails intéressants sur le *Livre des racines de la poésie* qu'il est superflu de répéter ici. C'était un travail de jeunesse du Fayyoumite — il n'avait pas dix-huit ans lorsqu'il le composa — ; il ne faut donc pas trop blâmer les inadvertances qui ont pu s'y glisser. M. Harkavy s'occupe en ce moment d'une édition de divers fragments de Saadia et des critiques qui lui ont été adressées ; ils feront partie de l'édition complète des ouvrages du Gaon que nous préparons, pour célébrer son millénaire en 1892.

J. Derenbourg.

UN MANUSCRIT HÉBREU INTÉRESSANT

M. A. Epstein, de Vienne, a eu l'obligeance de mettre à ma disposition un manuscrit provenant de sa précieuse collection,

Digitized by Google

aussi remarquable par son contenu que par ses qualités extérieures, en me laissant la faculté d'en publier ce qui me paraîtrait digne d'être livré à la publicité. C'est un manuscrit partie en parchemin[1], partie en vélin, en petit folio, à larges marges, à grande et belle écriture, la page ayant généralement vingt-cinq lignes. Beaucoup de pages ont les marges mangées des vers, et les coins inférieurs sont fortement déchiquetés, ce qui prouve le fréquent usage de ce manuscrit. L'écriture, de caractère oriental, est partout très nette et n'a pas subi d'altération. Voici le contenu de ce manuscrit :

1. Fol. 1-32. Un important fragment de la traduction hébraïque des écrits de Hajjoug par Moïse Ibn Gikatilla, et notamment les passages suivants de cette traduction, d'après l'édition de Nutt (*Two treatises on verbs*, Londres, 1870) : page 34, ligne 10 jusqu'à page 35, ligne 14 ; p. 49, l. 14 jusqu'à p. 51, l. 9 d'en bas ; p. 67, l. 2, jusqu'à p. 69, l. 13 ; p. 86, l. 3, à p. 88, l. 19 ; p. 89, l. 8, à p. 120 (fin de l'ouvrage).

2. Fol. 33-91. ספר ההשגה שחבר ר' יונה החכם המדקדק. C'est la traduction hébraïque du *Kitâb al-Mustalhik*, publié par MM. Derenbourg dans les *Opuscules et traités d'Aboul Walid Merwân Ibn Djanâh* (Paris, 1880), p. 1-246. Il n'y a qu'une seule lacune, qui va de p. 174, l. 10, jusqu'à p. 179, l. 1 du Mustalhik.

3. Fol. 92-102. מהלך שבילי הדעת. C'est la grammaire hébraïque de Moïse Kimchi si souvent éditée.

A la fin du n° 1 se trouve ce post-scriptum (ponctué) :

נשלמו שני ספרי החכם ר' יהודה המדקדק ספר אותיות הרפיון וספר בעלי הכפל.

A la fin du n° 2, on remarque deux notes ; l'une, se composant de trois lignes, est effacée, mais on peut encore reconnaître quelques lettres et une grande partie de la ponctuation. On distingue notamment les deux lettres initiales זְכ. De fait, cette note, effacée pour je ne sais quelle raison, ne contenait autre

[1] Les premières six feuilles du ms. sont en parchemin. Ces feuilles sont suivies de sept cahiers contenant chacun douze feuillets de vélin entourés de deux feuillets en parchemin. Mais il faut remarquer que dans le premier de ces cahiers manque le premier feuillet en vélin, et de même le premier feuillet en parchemin du sixième cahier. La première feuille en parchemin du septième cahier manque également, mais il paraît qu'elle a été coupée d'avance, car le texte ne montre dans cet endroit aucune lacune. La présence de six feuilles en parchemin au commencement du ms. s'explique ainsi : elles sont le reste de trois cahiers complets dont les feuillets en vélin manquent, qui ont été probablement perdus à cause de leur vétusté. Les lacunes du texte dans le n° 1 de notre ms., signalées plus haut, ont leur origine dans le manque de ces feuilles. En outre, manquent deux cahiers complets qui ont contenu le commencement de Hajjoug. Le ms. entier était donc composé de douze cahiers à quatorze feuillets.

Digitized by Google

chose que les vers se trouvant à la fin du ms. latin du ספר ההשגה dont s'est servi M. Derenbourg (Casanata, I, VI, 10), et qui commencent ainsi : זכור לך קורא אשר השיב, dont il ressort que l'auteur de cette traduction s'appelait Obadia (voir *Opuscules*, p. CXXII). Après les vers effacés du traducteur vient la note du copiste :

אני יצחק בר יושט צ̇לי כתבתי ספר חיוג וספר השגה לר׳ [יצחק] בר אברהם הספרדי עה̇ השם יזכהו להגות בו הוא וזרעו וזרע זרעו עד סוף כל הדורות והשלמתים באחד באלול שנת תתקפה.

La copie des deux ouvrages fut donc terminée le 1er Eloul de l'an 5985 (= 1225) par Isaac b. Just (ou Jost), et était destinée à R. Isaac le fils de l'Espagnol R. Abraham. Chose remarquable, le nom de ce dernier est également effacé dans notre post-scriptum, mais sur les quatre lettres qui composent ce nom, on distingue encore assez bien יצ et ק, et il est hors de doute que ce nom était יצחק. Mais pourquoi a-t-il été effacé ? On songe involontairement à un homme qui s'appelait Isaac et était aussi le fils d'un ר׳ אברהם הספרדי, savoir à Isaac, fils d'Abraham Ibn Ezra, qui aimait à se faire appeler « l'Espagnol ». Cet Isaac est surtout connu par sa conversion à l'islamisme, et il n'y aurait rien d'extraordinaire à ce que son nom eût été effacé par le zèle pieux d'un des possesseurs de notre manuscrit. Mais cette identification est rendue impossible par la date de 1225, car, en cette année, le fils d'Ibn Ezra n'était certainement plus parmi les vivants, et même s'il avait dépassé l'âge de cent ans, il n'était plus au nombre des Juifs fidèles à la religion de ses pères. M. Epstein voudrait écarter cette difficulté chronologique, en mettant à la place de תתקפה la leçon תתקכה (1165) ; mais, sans compter que le פ est très net, l'hypothèse de M. Epstein est inutile, parce qu'en 1165, Abraham Ibn Ezra était encore en vie (il mourut en l'an 1167) et qu'on ne pouvait pas, par suite, faire suivre son nom des mots עליו השלום. En outre, à cette époque, Isaac Ibn Ezra n'était plus juif. Il nous faut donc renoncer à cette tentative séduisante de déterminer, par notre post-scriptum, une date aussi importante pour la vie d'Isaac Ibn Ezra. Nous sommes également obligés de nous abstenir de toute autre hypothèse concernant la personnalité de cet Isaac, fils de l'Espagnol Abraham, qui s'intéressait tant à l'étude des écrits grammaticaux de Hajjoug et d'Ibn Ganâh. Tout au plus pourrait-on admettre que cet Isaac (en 1226) était un petit-fils de celui qui s'était converti à l'islamisme et qui, en outre, était peut-être revenu au judaïsme, et qu'il portait le nom de son grand-père, comme son père Abraham portait le nom du

Digitized by Google

sien. La radiation du nom de יצחק peut, dans tous les cas, s'expliquer par l'illusion où on était qu'il était question dans cette note d'Isaac l'apostat.

Nous pouvons constater, par notre post-scriptum, la haute antiquité de notre manuscrit, et que la traduction du *Moustalhik* faite par Obadia était déjà fort répandue au commencement du XIIIe siècle. La question posée par M. Derenbourg (*Opuscules*, page CXXIII) à savoir si Obadia ne doit pas être identifié avec le commentateur du traité de Maïmonide sur les calculs des néoménies (vers 1325) n'a donc plus de sens; en revanche, l'hypothèse de M. Derenbourg que la haute antiquité de notre traduction se reconnaît surtout à la terminologie se trouve ainsi confirmée.

Le n° 3 du ms. de M. Epstein n'a pas de post-scriptum, mais il est sûrement de la main du même copiste, car, non seulement l'écriture est la même que celle des nos 1 et 2, mais il y a le même nombre de lignes (vingt-cinq par page), et celles-ci ont la même longueur.

Quant au contenu de notre ms., nous nous bornerons à quelques courtes remarques au sujet des nos 1 et 2. Dans le n° 1, nous avons la plus ancienne copie connue — fragmentaire, il est vrai — de la traduction de Hajjoug, par Moïse Ibn Gikatilla. Elle peut rendre d'excellents services pour contrôler et corriger l'édition de Nutt. Ce qui est singulier, c'est que les notes de Moïse Ibn Gikatilla sur les deux ouvrages de Hajjoug qu'il a traduits sont plus petites dans le ms. Epstein que chez Nutt. Dans la première (Nutt., p. 98), tout le passage depuis שתרגם אותו jusqu'à וכן ידי רצון manque. A la place de la seconde (Nutt., p. 120), qui, comme la première, donne le nom du traducteur et du destinataire de la traduction, notre ms. ne donne que le post-scriptum cité plus haut. Il faut encore remarquer que notre manuscrit a deux fois le titre de החכם et une fois celui de החבר avant le nom de Hajjoug; ce dernier est sans doute une erreur provenant de l'abréviation ה'ח = החכם, le titre החבר désignant, à cette époque, uniquement les talmudistes[1]. Un autre point digne d'être noté, c'est que le nom חיוג de Juda b. David, qui est si difficile à expliquer, est ponctué חִיוּג dans notre ms.

En fait de variantes, je citerai les suivantes : Nutt., p. 34, l. 14 : לשון העברית = ms. מוס' העברים. *Ibid.*, l. 5 d'en bas : מוספות במלים מפני המשך ; ms. מוס' למשך במלין. *Ibid.*, 35, l. 14 : וישב מימים

[1] Voir mes ouvrages : *Leben und Werke des Abulwalid*, p. 24 ; et *Aus der Schrifterklärung des Abulwalid*, p. 112.

Digitized by Google

לקחתה (Juges, 14, 8) ; ms. וישב הַיָּם (Exode, 14, 27). P. 86, art. נטה, l. 4 : אינו מתעבר אל פעול שהוא נוטה בעצמו ; ms. א'מ' ה' מהם. P. 99, l. 3 : הנמצאים במקרא ; ms. אל פעול אלא שהוא לעצמו בכל המקרא. *Ibid.*, l. 5 : בני אדם ; ms. קצת ב"א.

Le n° 2 du ms. donne lieu à peu de remarques. Il pourra servir de base éventuellement pour une édition du ספר ההשגה. Aux passages cités par M. Derenbourg dans les notes de son édition du *Mustalhik* et tirés du manuscrit romain correspondent les variantes suivantes que j'ai notées : P. 4, n° 1 : M. Derenbourg complète la traduction de la sentence bien connue par ces mots ריב לאמת עם אפלטון (sur la foi de la citation se trouvant chez Zarachia Halévi, dans la préface du *Hamaor*) ; le ms. Epstein porte נתוכח האמת את אפלטון. Zerachia citait d'après l'original, et sa traduction est plus belle, sinon aussi fidèle, que celle d'Obadia (l'original porte, en effet, אכתצם אלחק אפלטון). P. 27, n° 2 : מפני תיבה קטנה עוד ; ms. מפני תיבת עוד. P. 56, n° 2 : נפעל עבר ; ms. נפעל כבר. P. 92, n° 1 : le ms. n'a pas את devant הילד. Partout ailleurs notre ms. est d'accord avec les passages cités par D. et les lacunes du ms. romain.

Nous parlerons plus loin du n° 3 avec plus de détails. Mentionnons ici encore un hors-d'œuvre de notre manuscrit. La dernière page du n° 2 n'est écrite que sur le recto ; le verso resté vide a, de la même écriture que les observations marginales du n° 3, le fragment grammatical qui suit (les paragraphes sont reproduits ici d'après la ponctuation du ms.).

השמות על שבע דרכים. הדרך הראשונה. שם דבר. שמים ארץ דשא עשב כסף זהב ברזל בדיל עופרת אש רוח מים והדומים להם. הדרך הזאת יצמדו לאותיות הקנין. — הדרך השנית. שם עצם אדם. אדם שת אנוש אברהם יצחק יעקב והדומה להם. הדרך הזאת לא יצמדו לאותיות הקנין. — הדרך השלישית. שם היחש. אברהם העברי מרדכי היהודי אהרן הלוי והדומה להם. הדרך הזאת לא יצמדו לאותיות הקנין אבל יאמר מהם יהודים עברים לוים כהנים. — הדרך הרביעית. שם מקרה. חכמה סכלות רשע תבונה סכלות תשובה צדקה מות חיים והדומה להם. הדרך הזאת יצמדו לאותיות הקנין. — הדרך החמישית. שם התואר. חכם צדיק רשע עבד מלך והדומה להם. הדרך הזאת יצמדו לאותיות הקנין. — הדרך הששית. שם הפועל שמירה זכירה והדומה להם. הדרך הזאת יצמדו לאותיות הקנין. — והדרך השביעית שם מספר אחד שנים שלשה ארבעה חמשה וכן כלם. הדרך הזאת יצמדו לאותיות הקנין.

המלות על חמש דרכים. הראשונה לתוספת ענין. גם. אם למיעוט ענין. רק אך אמנם אבל אולם אמנם לולי [?]. אם לתנאי. אולי פן לולי. למהירות. פתע פתאום. הדרך הזאת לא יצמדו לאותיות הקנין. השנית. לעצם דבר יש את על למען בגלל בין בתוך. הדרך הזאת יצמדו לאותיות הקנין, ישם ישכם ישנו ישך וכן כלם. — השלישית

Digitized by Google

למגרעת. לא אל בלי בלתי אפס זולתי אין. ובלתי וזולתי ואפס ואין יצמדו לאותיות הקנין. — הרביעית לשאלה. מי מה אנה מתי איה. הדרך הזאת לא יצמדו לאותיות הקנין חוץ מאיה שנאמר איו אים אַיֶכָּה אֵיפוֹת הוא. — החמישית להודעה. פה שם זה זו לו (?) הלזו זאת עתה פעם רק והדומה להם.

Nous sommes ici en présence d'une classification des substantifs et des particules comme nous n'en avons jamais trouvé nulle part. D'après cela, les substantifs se classent : 1° en noms de choses (noms d'espèces); 2° en noms de personnes (les autres *nomina propria* sont laissés de côté) ; 3° en noms désignant l'origine (*patronomica*, *gentilia*) ; 4° en noms d'accident (*abstracta*) ; 5° en noms d'attribut (adjectifs) ; 6° en *nomina verbi* ; 7° en noms de nombre (*numeralia*).

Les particules se divisent ainsi : 1° celles qui indiquent une addition ou une soustraction, une condition ou de la soudaineté ; 2° celles qui indiquent l'essence même de la chose ; 3° les particules négatives ; 4° les particules interrogatives ; 5° les particules indicatives (démonstratives).

Il serait trop long de comparer ici cette classification avec celles qui étaient employées par les grammairiens plus anciens. Nous nous bornons à faire observer que les classes de noms et de particules telles qu'elles existent ici sont caractérisées suivant leurs rapports avec les suffixes personnels, c'est-à-dire suivant qu'ils peuvent être unis ou non avec ces suffixes. La désignation des particules par אותיות הקנין rappelle l'עשרת הקונים usitée par Saadia et citée par Ibn Ezra en son nom (Cf. *Abraham Ibn Esra als Grammatiker*, p. 108, note 2). Ce terme signifie les dix acquéreurs, possesseurs (savoir deux pour chaque seconde et chaque troisième personne du singulier et du pluriel, et une pour le singulier et le pluriel de la première personne). Dans le passage cité, j'ai négligé de rappeler que ce terme se trouve aussi chez Aharon b. Ascher pour désigner le suffixe possessif ; voir *Dikdouke hateamim* (éd. Baer et Strack), p. 35, l. 5 :

וכאשר תוציא אותו אל קונה תאמר דברי דברנו דברך דברו.

Sur le verso resté vide de la dernière page du n° 3, par conséquent sur la dernière page du manuscrit, il y a quelques vers d'énigmes, mais ils sont en grande partie effacés et illisibles. Seule, la première énigme est encore clairement lisible :

ראה הרה ואיננה מצרה
בעת לדתה וילדת עשרה
ולא יונקים אבל המה מניקים
ובעת יכלו מלאכתן למעי אמן ישובון מהרה

Digitized by Google

La seconde énigme — en araméen — se lit encore en grande partie :

עיינין ולא עיינין דתחזון בני אנשא אינון ברם עיינין דיהא בהון נונין
נונין ולא נונין דיהון ..... אינון ברם נונין דיהא בהון עיינין

Peut-être un lecteur de ces lignes réussira-t-il à expliquer les deux énigmes ou à en indiquer la provenance. De trois autres énigmes, on ne peut plus lire que les mots du commencement :

יעלת חן השגל, קחה שמך וסמכהו, שני דגים קחה לי.

Budapest, décembre 1889.

W. Bacher.

LA CONVERSION DES KHAZARS

D'APRÈS UN OUVRAGE MIDRASCHIQUE

La présente notice a déjà été publiée par moi, en 1885, dans mon journal le *Magyar Zsidó Szemle* (Revue judéo-hongroise), qui est écrit en hongrois, mais comme cette langue est peu comprise au dehors, les études de science juive publiées dans ce journal pouvant être considérées encore comme inédites par la plupart de ceux qui aiment et cultivent cette science, je prends la liberté de soumettre l'hypothèse que j'ai émise alors au cercle plus nombreux des lecteurs de la *Revue*. Cette hypothèse se rapporte à un passage, intéressant, du reste, sous d'autres rapports, du *Tanna dibê Elija*, 1re partie (*El. rabba*), ch. 29. Pour commenter trois versets de Nombres 15, 14–16, où il est question trois fois de « l'étranger », du prosélyte, il est fait une triple distinction entre les prosélytes :

מכאן אמרו שלש מדות יש בגרים יש גר כאברהם אבינו ויש גר
נמשל כחמור ויש גר כעכו"ם לכל דבר.

1° Le prosélyte considéré comme un véritable païen est celui qui se convertit parce qu'il aime la nourriture des israélites, leurs repas du sabbat et des fêtes, et parce que la nourriture des non-israélites, qui mangent la chair des animaux crevés et toutes sortes de reptiles, lui répugne. Quand un prosélyte de ce genre déserte

Digitized by Google

de nouveau le judaïsme et, par suite d'épreuves providentielles, est amené au repentir, le précepte du Deutéronome (10, 19) ordonnant d'aimer le *Gêr* lui est applicable. 2° Il faut mettre au rang de Chamor (*Gen.*, 34) le prosélyte qui voudrait épouser une israélite, et à qui on ne la donne qu'à la condition de se convertir au judaïsme. Si ce prosélyte est devenu relaps et se repent sincèrement, le précepte de l'Exode, 22, 22, défendant d'opprimer le *Gêr* lui est applicable: « comme il vous a demandé le repos, accordez-le lui, » dit le Seigneur [1]. 3° Le prosélyte qu'on doit estimer à l'égal d'Abraham est celui qui a interrogé tous les païens et qui, voyant que tous les païens disent du bien d'Israël, se dit en lui-même : « Quand me convertirai-je et leur ressemblerai-je? Quand serai-je reçu sous les ailes de la gloire divine ? »

אם היה הולך ופשפש בכל העכו"ם כיון שהוא רואה שכל העכו"ם הם מספרים בטובתן של ישראל אמר בלבו מתי אתגייר ואהיה כמותן ואכנס תחת כנפי השכינה.

C'est à ces prosélytes que s'appliquent les promesses d'Isaïe, 56, 6.

Relativement à la première classe de prosélytes dont il est question ici, il faut rappeler que, dans les premiers temps du moyen âge, les chrétiens aimaient partager les repas des israélites célébrant avec eux le sabbat, comme cela résulte des nombreuses exhortations de l'évêque de Lyon Agobard, qui s'élève contre ce commerce d'amitié avec les Juifs. Il peut donc y avoir eu aussi des prosélytes par goût pour les repas des Juifs. Au sujet de la deuxième classe de prosélytes, les prosélytes qui se sont convertis en vue d'un mariage, il suffit d'observer qu'aujourd'hui encore elle est la plus nombreuse. Quant à la troisième classe, les vrais prosélytes qui sont estimés à l'égal d'Abraham, le père de tous les prosélytes, leur conversion n'est pas, comme on s'y attendrait, motivée par le fait qu'ils reconnaissent la vérité de la doctrine juive, mais parce que, à la suite d'informations prises chez des non-israélites, ils ont entendu de la bouche de ces derniers dire du bien d'Israël. C'est là un trait tout spécial qui peut sans peine être mis en corrélation avec le récit de la conversion du roi des Khazars Boulan au judaïsme. Ce récit, tel qu'il se trouve dans la lettre du roi des Khazars Joseph à Hasdaï Ibn

[1] Le גר נמשל כחמור, au lieu de s'appliquer au *ger* dans le genre de Chamor, qui, dans l'intérêt du mariage de son fils, s'est fait circoncire avec les siens (Gen., XXXIV, 14), s'appliquerait-il à celui qui, semblable à l'âne dont parle la Genèse, XLIX, 14, aime le repos ? Pour se créer un foyer tranquille, pour contracter un mariage, tel prosélyte a embrassé la religion juive.

Digitized by Google

Schaprout, attribue la prédilection du roi païen pour le judaïsme, de préférence aux deux autres religions monothéistes, à ce fait que les représentants de ces deux dernières, interrogés par le roi, déclarèrent la religion juive meilleure que la mahométane et, respectivement, que la religion chrétienne. Le prêtre chrétien et le prêtre mahométan « disent du bien d'Israël » comme s'exprime le Tanna dibê Elija. Mais le roi, ainsi se termine le récit, dit : « Vous avez donc reconnu vous-même que la religion d'Israël est la plus véridique, et je choisis la religion d'Israël qui était aussi celle d'Abraham. »

Après ce que nous venons d'établir au sujet de l'identité de la troisième classe de prosélytes de notre ouvrage midraschique avec ce que nous savons de la conversion du roi des Khazars, il est permis de supposer que l'auteur de ce Midrasch, ayant à faire la classification des prosélytes, a fait de la conversion du roi des Khazars le type du genre le plus élevé. La lettre mentionnée plus haut adressée à Hasdaï Ibn Schaprout, arriva en Espagne vers 960; l'ouvrage Tanna dibê Elija a été composé vers 974 et vraisemblablement en Italie. La nouvelle de la conversion des Khazars a pu parvenir facilement d'Espagne en Italie dans cet intervalle de quinze ans; peut-être l'auteur du Tanna d. E. avait-il même connaissance de la lettre qui contenait ce récit. Même si l'ouvrage a été composé en Babylonie, il est possible et même plus probable encore que son auteur connaissait l'histoire du roi des Chazars.

Un scrupule m'arrête encore. Le passage cité ici sur les trois classes de prosélytes commence par ces mots מכאן אמרו. Cela semble indiquer que la sentence est empruntée à une source plus ancienne que l'on ne peut indiquer provisoirement. Mais si la classification des prosélytes appartient à une source plus ancienne, l'auteur du Tanna dibê Elija peut néanmoins avoir donné à la troisième classe son caractère spécial en s'appuyant sur le récit de la conversion du roi des Khazars. Dans tous les cas, mon hypothèse écarte désormais ce qu'il y avait d'étrange dans ce fait qu'un événement qui s'était passé au VIIIe siècle, dans le royaume des Khazars, paraissait n'avoir pas laissé de traces dans la littérature midraschique.

Budapest, décembre 1889.

W. Bacher.

Digitized by Google

UN NOUVEAU MANUSCRIT

DE LA BIBLIOTHÈQUE PUBLIQUE DE NIMES

La bibliothèque publique de Nîmes s'est enrichie d'un nouveau manuscrit hébreu qui lui a été donné par M. Jonas Weyl, grand rabbin de Marseille. En voici la description détaillée. Elle pourra faire suite à notre travail sur les manuscrits hébreux de la Bibliothèque de la ville de Nîmes, publié dans la *Revue des études juives*, octobre-décembre 1881.

Autre non catalogué. — Long. 155 millim. ; larg. 110 millim. ; haut. 065 millim., 286 ff. Parchemin. Ecriture carrée ponctuée. Date 1378.

Machzor contenant les Pizmonim et les Haphtaroth des Arba Paraschioth ; les Selichoth et Rehoutoth du jeûne d'Esther ; les Pioutim, Azharoth, Paraschoth et Haphtaroth de Pesach, Schebouoth et Souccoth, ainsi que les Hoschanoth de cette dernière file. Rite d'Avignon.

Plusieurs Pioutim inédits. Haphtaroth de Pesach et de Schebouoth avec Targoum, Haphtaroth de Souccoth sans Targoum.

Au bas du recto du premier feuillet la signature : « Ancian, Notarius. » (Corriger sur cette lecture le mot *Anceny* dans la notice du n° 13708.)

Au recto du dernier feuillet la formule : הסופר לא יזק לא היום ולא לעולם עד שיעלה חמור בסולם.

« Le copiste ne fera aucune correction ni aujourd'hui, ni jamais, jusqu'à ce qu'un âne monte à une échelle.

Au verso : אני משולם... אשר כתבתי... ארבע פרשיות ואזהרות והושענות אל הגבור ר׳ אבא מרי בר דוד וסיימתים בחדש ששה בחמשה עשר בו למנין שאנו מונין היום פה אויניון מאה ושמונה ושלושים לפרט האלף הששי השם ברחמיו ישלח ישועתו בקרוב במהרה בימינו אמן.

« Moi, Meschoulam, j'ai écrit ces quatre Paraschioth et Azharoth pour le fort R. Abba Mari, fils de David, et je les ai achevées le quinze du sixième mois selon le comput que nous comptons aujourd'hui ici à Avignon, l'an 138 du sixième mille, que le Verbe dans sa miséricorde envoie bientôt son secours. Amen. »

Et plus bas : אני יצחק. « Moi, Isaac. »

Manuscrit en très bon état.

J. Simon.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

(Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre, mais de l'auteur de la bibliographie, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.)

1. *Ouvrages hébreux.*

צוואת ר' אליעזר הגדול ou ס' ארחות חיים Testament de R. Éliézer le Grand avec commentaire דמשק אליעזר, par Abrah. Mardochée Werniskowski. Varsovie, impr. Nathan Schriftgiesser, 5648 (1888) ; in-8° de 104-(1) ff.

ס' דברי שמואל Novelles talmudiques, par Samuel Waldberg. Cracovie, impr. Jos. Fischer, 5649 (1889) ; in-8° de 188-(1) ff.

ס' זכותיה דאברהם *Deraschot* pour différents samedis, suivi de ס' אברהם שנית dictons et opinions rabbiniques, par ordre alphabétique, le tout d'Abraham Palaggi, grand rabbin de Smyrne. Smyrne, impr. Hayyim Abraham, 1890; in-f° de 72 + 29 ff.

ס' כלילת יופי Klilath Jofi, Historya Rabinow miasta Lwowa od roku 5278 dor 5650.... Geschichte der Rabbiner der Stadt Lemberg vom Anfange bis auf die Gegenwart, sowie der berühmtesten Rabbiner und Schriftsteller von Polen und Lithauen, vom Jahre 1492 bis 1692, mit einer Abhandlung über die Synode der vier Länder in Polen und Lithauen, mit kritischen Anmerkungen und einer Einleitung, von Chaim Nathan Dembitzer. Cracovie, impr. Jos. Fischer, 1888 ; in-8° de x p.-156 ff.

כנסת הגדולה Recueil d'articles et travaux divers sur des questions contemporaines, la halakha, l'histoire littéraire ; plus recensions, poésies, contes, biographies, notices historiques sur deux communautés russes, notice sur l'hypnotisme ; 1er vol., par Isaac fils de Simson Suwalski. Varsovie, impr. Hayyim Kelter, 1890 ; in-8° de 208 + 103 + 74 p.

לקט אמרים Supplément au journal Hamélitz, contenant des contes et des articles sur l'histoire universelle, des notices sur l'histoire des Juifs. Saint-Pétersbourg, impr. Ottinger, 1889 ; in-8° de 96 p.

Digitized by Google

Contient, entre autres, une notice sur la mission du Dr Lilienthal en Russie et deux lettres de lui datées de juillet et sept. 1842.

המאור Philosophie religieuse, par Josef Juda Leib Sosnitz. Varsovie, impr. Alapin, 1889 ; in-8° de 126 p.

המאור הגדול השמש Description du soleil, par Abr. Kohen Kaplan. Cracovie, impr. Jos. Fischer, 1889 ; in-8° de 24 p.

ס' מבחר הפנינים Verzameling von philosophische Spreuken en Gezagden op Zederkundig en maatschappelijk Gebied med eene volledige Verklaring onder den Titel van קול ארי ; par Arié Leib Schapiro. Amsterdam, impr. Duber Berensohn, 5647 (1887) ; in-8° de 84 p. Le titre hollandais ci-dessus est imprimé seulement sur la couverture.

מגלת שיר השירים Cantique des Cantiques, avec commentaires Raschi, Toledot Ahron, Meçudat David, Meçudat Sion, Alscheikh, plus un commentaire nouveau, פרי חיים, de Hayyim Knoller. Ce commentaire est composé de deux parties, l'une consacrée à l'explication des mots ; l'autre, à l'explication du sens. Przemysl, impr. Zupnik, Knoller et Hammerschmidt, 1890 ; in-8° de (6)-79-(1) ff.

[מסכת שבת] Schabbath ; der Mischnatractat Sabbath herausgegeben und erklärt von Herm. L. Strack, Leipzig, libr. J.-C. Hinrichs, 1890 ; in-8° de 78 p. ; n° 7 der Schriften des Institutum Judaicum in Berlin.

הנזירה La Nazaréenne, traduit de l'allemand en hébreu, par Ch. Michel Michlin. Jérusalem, impr. Zuckermann, 5650 (1890) ; in-16 de 32 p.

Semble être un conte romanesque ; l'héroïne est une jeune fille juive ; la scène se passe dans les Flandres au XVIIe s., à l'époque des guerres contre les Espagnols.

ס' נחלת יהושע Liber hereditatis Josuæ, commentationes in plerosque Talmudi babylonici tractatus, additis commentationibus in Pentateuchum, reliquit manu sua scriptas R. Cosman Wodianer, mortuus anno MDCCCXXXI, nunc primum edidit sumptibus suis filius auctoris Arnoldus Wodianer. Wien, libr. Ch. D. Lippe, 1889 ; 2 vol. in-8° de XVI-575 + 588 + 112 p.

פרקי היכלות Chapitre cabbalistique des Tentes célestes, attribué par l'éditeur ou le ms. à Ismaël, le grand prêtre, et à R. Akiba ; plus צוואת נפתלי בן יעקב לבניו Testament de Neftali b. Jacob ; plus פתח ההיכלות ; le tout, par Salomon Ahron ; publié par une société qui s'intitule « Verein zur Herausgabe alte (*sic*) Manuscripte » à Jérusalem. Jérusalem, sans impr., 5647 (1887) ; in-4° de 12 ff.

Le tout serait inédit, nous n'avons pas vérifié cette assertion de l'éditeur. Le *Pétah Hékhalot* contient l'index de tous les auteurs qui ont parlé des *Pirké Hékhalot* formant la première partie de cette publication.

שינוי נוסחאות וגרסאות לס' משנה תורה Abweichungen des gedruckten Textes des Jad Hachasaka (Amsterdamer Ausgabe 1702) von einer Hdschr. aus Anfang des XIV. Jahrhunderts die aus der Sammlung des Marchese Carlo Trivulzio in Mailand in den Besitz von Julius Hamburger in Frankfurt a. M. übergegangen ist, nebst Facsimile einer Seite des M. S. S. in 1/3 Grösse. Francfort s. M., libr. J. Kauffmann, 1889 ; in-8° de II-140 p.

ס' תהלים Texte des Psaumes avec commentaire מקדש מעט divisé en trois

Digitized by Google

parties, savoir: 1re partie, בית המדרש Extraits des midraschim sur les Ps.; 2e partie, בית הכנסת Extraits des anciens commentateurs sur les Ps.; 3e partie, בית אהרן Index pour la première partie et autres renvois à la littérature talmudique et midraschique; par Aron ben Isaïe Natan Walden. Varsovie, impr. Baumritter et Gonsar, 5650 (1889); in-8° de 566 p. Peut être très utile pour des recherches dans le Talmud et le Midrasch.

ס' תוספתא עתיקתא Uralte Tosefta's (Borajta's). Erste Abtheilung, oder die tanaitische und amoräische Literatur aus den ersten fünf Jahrhunderten, eine Zusammenstellung und Namenangabe von mehr als 700 Werken aus der Zeit der Mischna, Borajta und der Talmuden, nebst kritischer Untersuchung über mehrere derselben; von Chaim M. Horowitz. Francfort s. M., chez l'auteur, 1889, in-8° de 32 p. (Cette première partie a pour sous-titre מתניתא מלכתא). — 2e et 3e parties, avec sous-titre: קונטרס שמחת עולם Traktat Semachot sutarti, Ebel rabbati (Fragment), Tractat Ebel rabbati in zwei Recensionen (Fragment), Gutachten der Geonim u. Fragmente aus dem Tractate Ebel der babyl. Schule, nebst Varianten, Parallelstellen, Anmerkungen und einer ausführl. krit. Einleitung in 55 Paragraphen. Mayence, impr. Oscar Lehmann, 1890; in-8° de 18 p. — 4e partie, avec sous-titre פתחי נדה, Krit. Einleitung in die Recensionen der Nidda-Borajtau nd in die beifolgenden Beilagen, in 62 Capitel. Frcf. s. M., libr. Slobotski, 1890; in-8° de 70 p.

תכונת רוח הישראלי Der Charakter der Israeliten seit ihrem Bestehen bis zum heutigen Tag; erste Periode. Seit dem Patriarchen Abraham bis dem Propheten Samuel; mit Anhang eines (*sic*) Predigts fuer das Pfingsten-Fest, von Michael L. Rodkinson. Erste Lieferung. New-York, imprimerie du journal Hakol, 1889; in-8° de IV-31 p.

תקנות ותפלות Tekanot Utfilot, die kirchlichen und bürgerlichen Gesetze des Judenthums vom Jahre 2449 bis 5631 nach den Quellen geordnet und erörtert, von Salomon Schück. Munkacs, impr. P. Blayer, 1890; in-4° de 100 ff.

2. *Ouvrages en langues modernes.*

ALKER (Emmerich). Die Chronologie der Bücher der Könige und Paralipomenon in Einklang mit der Chronologie der Aegypter, Assyrer, Babylonier, Phönizier, Meder und Lyder; nebst zwei Excursen: 1. Reduction der Regierungszeiten der Könige von Athen, Argos, Mykene, Sikyon und Dardania auf die Aera vulgaris; 2. Deutung der sogenannten Dynastien des Berosus und der Königslisten des Ktesios auf Grund neuer Hypothesen. Leobschütz, libr. Georg Schnurpfeil, 1889; in-8° de 160 p.

Analele Societatii istorice Iuliu Barasch; anul III. Bucharest, impr. Eduard Wiegand, 1889, in-8° de 212 p.

Contient un grand nombre de documents des plus intéressants sur l'histoire des Juifs en Roumanie, parmi lesquels nous signalons: Histoire des Juifs de Ploiest, par Israël Sapira; documents inédits tirés des *Pinkesim*; une étude de M. M. Schwarzfeld sur l'histoire des Juifs en Roumanie depuis l'origine jusqu'au milieu de ce siècle; des articles de M. W. Schwarzfeld sur les conversions de chrétiens et de Juifs; des articles biographiques. Nous félicitons la Société Julius Barasch de son excellente action pour l'étude de l'histoire des Juifs roumains.

Digitized by Google

AUERBACH (Leopold). Das Judenthum und seine Bekenner in Preussen und in den anderen deutschen Bundesstaaten. Berlin, libr. Sigmar Mehring, 1890 ; in-8° de VIII-488 p.

Ouvrage très intéressant, contenant les chapitres suivants : 1. Le mouvement antisémitique en Allemagne depuis 1875 ; 2. Critique des reproches faits aux Juifs ; 3. Les objections contre l'émancipation complète des Juifs ; 4. L'émancipation civile et politique des Juifs ; 5. Les constitutions officielles des communautés juives en Prusse et dans les autres États alliés.

BACHER (Wilhelm). Die Agada der Tannaïten. Zweiter Band : Von Akibas Tod bis zum Abschluss der Mischna. Strasbourg, libr. Trübner, 1890 ; in-8° de VIII-578 p.

BLANCHET (J.-Adrien). Sceaux juifs du Moyen-Age. Extrait de la Revue numismatique, 3e trim. 1889, p. 423-428. In-8° de 6 p.

1° Sceau d'Isaac Juda b. Juda לובל (Lobel), d'origine espagnole. Le sceau a été trouvé à Pau. Au centre de la pièce figure un loup (lobo en espagnol) ; 2° sceau de Salomon bar Guédalya. Sur le champ du sceau, le bouclier de Salomon (hexalpha), par allusion au nom du propriétaire du sceau ; le reste ressemble beaucoup au sceau que nous avons publié dans *Revue*, XIV, 268. Au centre de l'hexalpha est une construction (synagogue ou quartier juif ?). La pièce appartient au Cabinet de France.

BLUM (Félix). Le Synhedrin ou Grand conseil de Jérusalem, son origine et son histoire. Strasbourg, impr. Dumont Schauberg, 1889 ; in-8° de 112 p.

BLUMENTHAL (Adolf). Offener Brief an Hn. Prof. Franz Delitzsch. Francfort s. M., A.-J. Hofmann, 1889 ; in-8° de 28 p. Réponse aux Ernste Fragen (de Fr. Delitzsch) an die Gebildeten jüd. Religion.

BRAUNSCHWEIGER (M.). Die Lehrer der Mischnah, ihr Leben und Wirken für Schule und Haus, nach den Quellen bearbeitet. Francfort-sur-le-Mein, libr. J. Kauffmann, 1890 ; in-8° de VIII-284 p.

CAITHNESS (Lady), duchesse de Pomar. Théosophie sémitique. Les vrais Israélites, l'identification des dix tribus perdues avec la nation britannique. Les suffis et la théosophie mahométane. Paris, librairie Georges Carré, 1889 ; in-8° de XIII-149 p.

CHIPIEZ (Charles) et PERROT (Georges). Le temple de Jérusalem et la maison du Bois-Liban, restitués d'après Ézéchiel et le Livre des Rois. Ouvrage publié avec le concours de la Société des Études juives. Paris, libr. Hachette, 1889 ; in-f° de 86 p. et huit planches.

DARMESTETER (A.). Reliques scientifiques recueillies par son frère. Paris, libr. Cerf, 1890 ; 2 vol. in-8° de LXXVI + 310 + 328 p.

Le tome Ier contient un portrait de feu A. D. par Charles Waltner ; eau-forte remarquable et d'une ressemblance étonnante ; une notice biographique, les discours prononcés aux funérailles, les bibliographies des ouvrages d'A. D., et les études suivantes : 1. Le Talmud ; 2. Katia bar Schalom et Flavius Clemens ; 3. Notes épigraphiques touchant quelques points de l'histoire des Juifs sous l'empire romain ; 4. Recension des *Iscrizioni* juives d'Ascoli ; 5. Recension de l'ouvrage de M. Valois sur Guillaume d'Auvergne ; 6 et 7. Rapport sur des missions en Angleterre et en Italie pour rechercher les gloses françaises des mss. hébreux ; 8. Gloses et glossaires hébreu-français du moyen âge ; 9. Sur quelques mots latins qu'on rencontre dans les textes talmudiques ; 10. Philippus = os lampadis ; 11. Un alphabet hébreu-anglais au XIVe s. ; 12. L'auto-da-fé de Troyes en 1288 ; 13. Deux élégies du Vatican relatives à cet auto-da-fé.

Digitized by Google

DELITZSCH (Franz). Ernste Fragen an die Gebildeten jüdischer Religion. Schriften des Institutum Judaicum in Leipzig, nos 18 et 19. Leipzig, libr. W. Faber, 1889 ; in-8° de 68 p.

DODEL-PORT (Arnold). Moses oder Darwin? Eine Schulfrage, allen Freunden der Wahrheit zum Nachdenken vorgelegt. Zurich, libr. C. Schmidt, 1889 ; in-8° de 112 p.

EHRLICH (Moriz). Königthum und Staatswesen der alten Hebräer nach biblischen und talmudischen Quellen bearbeitet, eine populär-wissenschaftliche Studie. Steinamanger, impr. Jos. v. Bertalanffy, 1885; in-8° de v-120 p.

FRIEDLAENDER (H.). Populär-wissenschaftliche Vorträge. Brünn, libr., Bernh. Epstein, 1889; in-8° de 54 p.

1. Les persécutions contre le Talmud ; 2. L'éducation religieuse de la jeunesse de nos jours; 3. Le dernier représentant des poètes liturgiques juifs au XVIe siècle ; 4. Histoire du rabbinat général (Landrabbinat) de Moravie.

FRIEDMANN (M.). S'rubabel, Erläuterung der Weissagung « Siehe es gelingt meinem Knechte », Jes. 52, 13 und 53. Wien, impr. Moritz Knöpflmacher, 1890; in-8° de (II)-18 p.

Le serviteur de Dieu d'Isaïe, principalement celui qui est décrit au chap. LIII, serait Zerubabel.

DAVID GAN'S chronikartige Weltgeschichte unter dem Titel Zemach David, verfasst im Jahre 1593, zum ersten Male aus dem hebr. Originaltexte in's Deutsche übertragen u. mit Anmerkungen versehen, von Gutmann Klemperer, mit Einleitungen und ergänzenden Anmerkungen herausgg. von M. Grünwald; I. Heft. Prague, impr. Smelkes, 1890 ; in-8° de 64 p.

La Gerbe, études, souvenirs, lettres, pensées, publiées à l'occasion du cinquantenaire du recueil hebdomadaire les Archives israélites-politiques, 1840-1890. Paris, au bureau des Archives isr., 1890 ; in-4° de VII-69 p.

Contient, entre autres, des lettres et articles de MM. Zadoc Kahn, E. A. Astruc, Joseph Cohen, Armand Ephraïm, Adolphe Franck, Ludovic Halévy, Eugène Manuel, Louis Ratisbonne, Germain Sée, Jules Simon, Alexandre Weill ; plus le tableau des travaux les plus importants publiés dans les Archives et la liste des principaux collaborateurs de 1840 à 1890.

GESTETNER (Ad.). מפתח הפיוטים Mafteach ha-Pijutim, Index zu Dr Zunz Literaturgeschichte der synagogalen Poesie, herausgg. durch das Curatorium der Zunz-Stiftung. Berlin, libr. J. Kauffmann à Francfort-sur-Mein, 1889 ; in-8° de VIII-127 p.

GIAVI (Victor). Brises d'Orient et brises du Nord : Genesis, l'Ancêtre, ...Aram Naaraïm. Paris, impr. L'Heureux, 1890 ; in-8° de 98 p.

GRAETZ (H.). Geschichte der Judäer von dem Tode Juda Makkabi's bis zum Untergange des judäischen Staates, 4. verbesserte u. stark vermehrte Auflage. Leipzig, libr. Oskar Leiner, 1888, in-8° de 857 p. ; les notes commencent à la p. 559. Ce volume forme le tome III de la Geschichte der Juden de l'auteur.

GUÉRIN (Victor). Jérusalem, son histoire, sa description, ses établissements religieux. Paris, libr. Plon, 1889; in-8° de VIII-409 p. avec un plan.

Digitized by Google

GUEDEMANN (M.). Ludwig Geiger als Kritiker der neuesten jüdischen Geschichtschreibung. Leipzig, libr. Robert Friese, 1889 ; in-8° de 34 p.

HARAUCOURT (Edmond). Shylock, comédie en trois actes et sept tableaux en vers, d'après Shakspeare, musique de Gabriel Faure. Paris, libr. Charpentier, 1889 ; in-8° de III-129 p.

HERZBERG (W.). Das Mädchen von Tanger, einer wahren Begebenheit nacherzählt. Berlin, libr. Hermann Engel, in-16 de 47 p. Mendelssohn-Bibliothek, n° 4.

HERZBERG-FRAENKEL (Leo). Abtrünnig, ein Lebensbild aus Galizien. Berlin, libr. Hermann Engel, in-16 de 31 p. Mendelssohn-Bibliothek, n° 5.

HOENIG (Adolf). Die Ophiten, ein Beitrag zur Geschichte des jüdischen Gnosticismus. Berlin, Mayer et Müller, 1889 ; in-8° de 102 p.

HOMMEL (Fritz). Eduard Glasers historische Ergebnisse aus seinen südarabischen Inschriften. Munich. libr. Cotta, 1889 ; in-8° de 12 p. Tirage à part du supplément de l'Allgemeine Zeitung. n° 291, année 1889. — Comparez, dans le supplément n° 16, année 1890, du même journal, un article d'Eduard Glaser intitulé *Jüdische Königreiche in Arabien.*

JACOBS (Joseph). The Fables of Æsop as first printed by William Caxton in 1484, with those of Avian, Alfonso and Poggio, now again edited aud induced. I. History of the Æsopic Fable. Londres, libr. David Nutt, 1889 ; in-8° de XX-233 p. avec une planche.

Cet ouvrage est d'après Mélusine (n° du 15 janvier 1890) « l'examen le plus complet et le plus savant qui ait été fait depuis Benfey sur la grande question de la migration des fables. » Nous y relevons les parties consacrées aux fables juives. P. 111 et suiv. donnent le relevé des fables talmudiques en les classant comme suit : 1. Fables communes aux classiques et aux plus anciennes couches de fables indiennes ; 2. Fables qui se trouvent dans les classiques et dans les couches indiennes les plus récentes ; 3. Fables qui se trouvent dans l'Inde et non dans les classiques ; 4. Fables qui se trouvent chez les Grecs, mais non dans l'Inde ; 5. Fables pour lesquelles M. Jacobs n'a pas pu trouver d'analogues. Ces dernières sont au nombre de six ; les autres, environ au nombre de 24, se trouvent dans l'Inde et chez les Grecs ; cela fait en tout environ 30 fables. Une ancienne collection grecque de fables a été mise en vers par Babrius dans la première moitié du IIe siècle, elle contenait environ 300 fables. Ces fables renferment probablement celle de Démétrius de Phalère, vers l'an 300 avant l'ère chrétienne, au nombre de 200 environ, dites fables d'Esope, et celles de Kybises, de l'an 50 environ après l'ère chrétienne, dites fables lybiennes, au nombre de 100 environ. La collection de ces 300 fables est mentionnée dans la Mischna (*Sota* IX, 15) et était sûrement connue en Judée ou au moins de R. Méir. Mais voici qui est plus intéressant. Le Talmud raconte (*Succa*, 28 *a*) que R. Iohanan b. Zaccaï connaissait les *mischlé schualim* (fables du Renard, nom talmudique des fables d'Esope) et les *mischlé kobesim*. En changeant le *mem* de *kobesim* en *samekh*, M. Jac. retrouve dans le Talmud les fables lybiennes de Kybises, ce qui est en soi une heureuse trouvaille. Il y a plus : quatre des six fables indiquées plus haut sous le n° 4 (fables qu'on ne retrouve pas dans l'Inde) sont de la collection de Babrius empruntée à Démétrius de Phalère par l'intermédiaire de Nicostrate, mais ne se trouvent pas dans la collection de Phèdre empruntée également à Démétrius sans l'intermédiaire de Nicostrate. Si l'on considère que c'est Nicostrate qui a ajouté à Démétrius les fables lybiennes, il en résulte avec évidence que ces quatre fables au moins sont des fables lybiques. Et comme le texte des fables de R. Iohanan montre fort bien qu'il n'a pas consulté les versions

Digitized by Google

grecques des fables, on peut en conclure que la plupart des fables (ou toutes les fables) désignées sous les nos 1 à 4 plus haut sont des fables lybiennes. Ce résultat est doublement important : il donne une limite inférieure pour la date des fables lybiennes et il permet d'en identifier un certain nombre. — P. 169 et suiv. Les fables de Marie de France, d'Alfred l'Anglais et de Berakhia ha-nakdan ont une grande analogie entre elles, et celles des deux derniers sont empruntées aux auteurs arabes. M. Jacobs suppose que Berakhia ha-nakdan est Anglais, qu'il a été le collaborateur d'Alfred l'Anglais. Ses raisons pour faire de Berakhia un Juif anglais paraissent très bonnes (p. 175). Ber. est cité pour la première fois par un rabbin anglais ; il a fait une autre traduction, c'est la traduction de l'ouvrage d'un anglais, Adelard de Bath ; il cite Ibn Ezra et Parhon, deux rabbins tout spécialement connus en Angleterre ; le plus ancien ms. de ses fables a été trouvé en Angleterre. S'il parle français, c'est que les Juifs anglais parlaient français comme la haute société anglaise. Un juif anglais d'Oxford, appelé Bénédict le ponctuateur, est mentionné dans un acte de Richard Ier ; ne serait-ce pas notre Berakhia, qui aurait, par conséquent, vécu en Angleterre vers 1190 ?

[Josèphe]. Flavii Iosephi Opera edidit et apparatu critico instruxit Benedictus Niese. Vol. V, De Iudæorum Vetustate sive contra Apionen Libri II. Berlin, libr. Weidmann, 1889 ; in-8° de xxvii-99 p.

Kabisch (Richard). Das vierte Buch Esra auf seine Quellen untersucht. Goettingue, libr. Vandenhoek et Ruprecht. 1889 ; in-8° de viii-176 p.

Kaminka (Armand). Studien zur Geschichte Galiläas. Berlin, libr. H. Engel, 1889 ; in-8° de 63 p.

Karpeles (Gustav). Die Frauen in der jüdischen Litteratur, ein Vortrag. Berlin, libr. Hermann Engel, in-16 de 75 p. ; Mendelssohn-Bibliothek, nos 2-3.

Katalog von R. N. Rabinowitz, München : n° 13, in-8° de 32 p. ; n° 14, in-8° de 31 p. ; n° 15, in-8° de 20 ff. non chiffrés, autographié.

Kayserling (M.). Biblioteca española-portugueza-judaica, dictionnaire bibliographique des auteurs juifs, de leurs ouvrages espagnols et portugais et des œuvres sur et contre les Juifs et le judaïsme, avec un aperçu sur la littérature des Juifs espagnols et une collection des proverbes espagnols. Strasbourg, Charles J. Trubner, 1890 ; in 8° de xxi-155 pages. Les proverbes ont été tirés à part sous le titre de : Refranes o proverbios españoles de los Judios españoles ; Budapest, imp. Posner, 1890 ; in-8° de 24 p.

Klein. Le psautier du professeur Graetz ; extrait de l'Univers israélite. [Paris], impr. Jouaust, [1889] ; in-8° de 12 p.

Kurrein (Adolf). Traum und Wahrheit, Lebensbild Josephs nach der Agada. Brünn, B. Epstein, 1889 ; in-12, de ix-182 p.

Ch. D. Lippe's Bibliographisches Lexicon der gesammten jüdischen Litteratur der Gegenwart, mit Einschluss der Schriften über Juden und Judenthum. Zehnjähriger Bücher- und Zeitschriften Katalog (1880-1889) ; neu erschienener und neu aufgelegter Schriften, mit besonderer Berücksichtigung der einschlägigen Publicationen und nichtjüdischer Autoren, mit genauer Angabe der Autoren, Verleger, Format, Seitenzahl und Preise ; nebst Adress-Anzeiger enth. ein lexicalisch geordnetes Schema mit Adressen von Rabbinern, Predigern, Professoren, Cantoren,

Digitized by Google

Freunden und Förderern der jüdischen Literatur in allen Welttheilen, in chronologischer Anordnung und Reihenfolge dargestellt; ein Hand- und Nachschlage Buch, etc.; Zweiter Band, III. Lieferung. Vienne, libr. Lippe, 1889; in-8°, p. 193 à 288.

MEISEL (Wolf.-Aloys). זכות אבות Homelien über die Sprüche der Väter פרקי אבות zur erbauenden Belehrung über Beruf und Pflicht der Israeliten; zweite durchgesehene Auflage. Erstes Heft, den פרק ראשון enthaltend. Breslau, libr. Wilh. Jacobson, 1889, in-8° de 139 p.

MANASSE BEN ISRAEL. Rettung der Juden (die Blutbeschuldigung). Eine Schutzschrift von Manasse ben Israel. Aus dem Englischen übersetzt von Dr M. Herz. Berlin, libr. Hermann Engel, [1889 ?]; in-16 de 82 p. Mendelssohn-Bibliothek, n° 1.

Mendelssohn-Bibliothek. Voir Herzberg, Herzberg-Fränkel, Karpeles, Menasse b. Israel, Weiskopf. On peut voir, sur cette bibliothèque un prospectus intitulé : Was soll das werden; ein Weckruf an die deutschen Juden, où sont encore désignés les ouvrages suivants faisant partie de la même bibliothèque : nos 7-8, B. Neumann, Geschichte der Juden in Palästina von der Zerstörung des Tempels durch Titus bis auf unsere Zeit; n° 9, L. Philippson, Das Abenteuer einen Pilgers; n° 10, N. Deutschländer, Das isr. Haus : nos 11-12, A. Loewenthal, Vor der Vertreibung, Bilder aus den letzten Tagen der Juden in Spanien; n° 13, Der Heldenkampf der Makkabäer; n° 14, N. Deutschländer, Das Chanukafest; n° 15, Chanuka. Une autre bibliothèque, intitulée Gemeinverständliche Schriften zur Erkenntniss jüdischer Vergangenheit u. Gegenwart, contient : n° 1, K. Stein, Das Tagebuch Joselmanns von Rosheim; n° 2, Elias Karpeles, Gœthe als Bibelforscher; polémique contre « Israel in der Wüste » de Gœthe.

MODLINGER (Samuel). Der rabbinische Rationalismus, eine Unterredung des Grafen Gabriel (Tureson) von Oxenstirn mit dem Rabbiner Isac Vita Cantarini aus Padua (1693), aus dem Französichen, mit Textbeilagen, mit Vorwort, Einleitung u. Anmerkungen. Wien, impr. M. Knöpflmacher, 1889; in-8° de 84 p.

La pièce de résistance est (p. 37-47) la « Relation d'un entretien que j'eus autrefois à Padoue avec un fameux Rabin. » Cette relation, écrite en français, rapporte l'entretien de Gabriel von Oxenstirn, sur divers sujets théologiques, avec Vita Cantarini. Elle se trouve dans le livre d'Oxenstirn intitulé : Pensées sur divers sujets.

NITZSCH (Friederich). Die Idee und die Stufen des Opferkultus, ein Beitrag zur allgemeinen Religionsgeschichte. Kiel, libr. Paul Toeche, 1889; in-8° de 18 p.

OPPENHEIM (Ida). Epheuranken; Erzählungen aus dem jüdischen Leben, Novellen, Novelletten, Plaudereien und Skizzen. Thorn, librairie Schwarz, 1889; in-8° de 240 p.

PRESSEL (Wilhelm). Die Zerstreuung des Volkes Israel; 4. u. 5. Heft, Midrasch, Kabbalah, Thargum, Septuaginta, Massora; Die Zukunft der Zerstreuung; mit einem Namen- und Sachregister zum vollständigen Werk. Berlin, libr. H. Reuther, 1889; in-8° de 83 et 68 p.

PSANTIR (Jacob). ס' זכרונות oder biographische Beschreibung von die alte Leut was sinnen aufgenommen geworden im Bucharester Asyl vom Jahre

Digitized by Google

1880 bis Ende des Jahres 1890. Bucharest, impr. Steinberg, 1889 ; in-8° de XVIII-208 p. En judéo-allemand.

RABBINOWICZ (J.). Der Todtenkultus bei den Juden. Francfort-s.-M., libr. J. Kauffmann, 1889 ; in-8° de IV-66 p.

ROBERT (Ulysse). Les signes d'infamie au moyen âge : Juifs, Sarrazins, hérétiques, lépreux, cagots et filles publiques. Extrait des mémoires de la Société nationale des antiquaires de France, t. XLIX. Paris, 1889 ; in-8° de 116 pages avec 5 planches.

On se rappelle l'excellente étude publiée par l'auteur, dans cette *Revue*, sur la roue des Juifs. M. Robert a repris ce sujet avec un plus grand nombre de matériaux et y a ajouté des recherches nouvelles dont le sujet est indiqué par le titre de ce travail. On pourrait encore ajouter des institutions analogues qui ont existé au moyen âge pour les débiteurs insolvables et sur lesquelles nous renvoyons à Kohler, Shakespeare vor dem Forum der Jurisprudenz, p. 48.

SAINEANU (Lazar). Studiu dialectologic asupra Graiului evreo-german. Bucharest, impr. Wiegand, 1889 ; in-8° de 78 p.

Ce fascicule porte le n° I ; il contient les chapitres suivants : Introduction, Bibliographie, Littérature, Éléments lexicologiques.

SAYCE (A.-H.). Les tablettes cunéiformes de Tel-el-Amarna. Paris, libr. Ernest Leroux, 1889 ; in-8° de 21 p. Tirage à part de la Revue archéologique ; traduit de l'anglais par M. Salomon Reinach.

Ce sont ces fameuses tablettes assyriennes qui indiquent que la langue assyrienne servait de langue diplomatique depuis la Babylonie jusqu'en Égypte au XV° siècle avant l'ère chrétienne. M. S. tire de quelques-unes de ces tablettes des conclusions intéressantes pour l'histoire des Juifs et la critique biblique. Elles montrent dans tous les cas que déjà avant l'entrée des Hébreux en Palestine, il existait, dans ces régions, une civilisation très avancée. Elles font aussi comprendre comment des traces nombreuses de la mythologie assyrienne se rencontrent dans l'onomastique de la Palestine et des pays environnants.

SCHULZE (Ludwig). August Neander, ein Gedenkblatt für Israel und die Kirche. Schriften des Institutum Judaicum zu Leipzig, n° 24. Leipzig, libr., W. Faber, 1890 ; in-8° de 64 p.

SCHWARZFELD (M.). Vasile Alecsandri sau Mesterul drege-strica si aparatorii sei. Cercetare critica pe têrêmul estetic si folkloristic. Crajova, impr., Rabian et Samitca, 1889 ; in-8° de 36 p.

SMITH (W. Robertson). Lectures on the Religion of the Semites. First series, The fundamental Institutions. Edimbourg, Adam et Ch. Black, 1889 ; in-8° de XII-488 p. Contient un grand nombre de passages relatifs à la Bible et au Judaïsme biblique.

[SPINOZA.] Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédict Spinoza, publié d'après un document inédit, avec des notes biographiques et bibliographiques et une introduction, par A.-J. Servaas van Rooijen ; Notes de la main de M. le Dr David Kaufmann, professeur à Budapest. La Haye, W. L. Tengeler ; Paris, Paul Monnerat, 1889 ; in-8° de 220 p.

STECKELMACHER (M.). Die Gottesidee der Offenbarung und des Heidenthums im Lichte eines neuen Unterscheidungsmerkmals betrachtet. Mannheim, impr. J. Bensheimer, 1890 ; in-8° de 101 p.

Digitized by Google

STERN (Simon). Das europäische Israel, den Gebildeten gewidmet. Inhalt : 1. Die Orthodoxie ; 2. Der Rationalismus ; 3. Die Reform ; 4. Der Mysticismus ; 5. Das dogmafreie Judenthum. Brünn, libr. Bernh. Epstein, 1889 ; in-8° de IV-105 p.

[Talmud]. Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen wortgetreu übersetzt und durch Noten erläutert, von Dr Aug. Wünsche ; 2. Halbband, 4. Abtheilung. Leipzig, Otto Schulze, 1889 ; in-8° de XII-201 p.

Le Talmud de Jérusalem traduit pour la première fois par Moïse Schwab. Introduction et tables générales, tome premier, nouvelle édition. Traité des Berakhoth. Paris, libr. Maisonneuve, 1890, in-8° de CLXXII-176 p. L'introduction et les tables ont aussi paru seules, CLXXII pages. Nous félicitons notre ami, M. Schwab, d'avoir achevé ce grand et difficile ouvrage qui lui a demandé beaucoup de travail et une persévérance rare.

VERNES (Maurice). Les résultats de l'exégèse biblique : l'histoire, la religion, la littérature. Paris, libr. Ernest Leroux, 1890 ; in-12 de VIII-227 p.

M. Vernes nous paraît être tout à fait dans le vrai en rajeunissant plus qu'on ne l'avait fait jusqu'à présent certaines parties de la Bible, notamment dans les livres prophétiques. Il a raison également dans sa critique des théories de l'école actuelle, qui a vraiment accordé trop d'importance aux faits qui se sont passés sous le roi Josias. D'autre part, nous croyons qu'il faut accueillir avec réserve une partie des idées exprimées par M. Vernes, principalement celles qui concernent l'époque de la rédaction des divers livres du Pentateuque et l'époque de la rédaction de divers prophètes. M. Vernes sait très bien qu'il n'a apporté, sur ce sujet, que des aperçus intéressants, qui ne sont pas concluants, mais qui méritent examen et qu'il faudra soumettre à une critique approfondie.

VOGELSTEIN (H.). Der Kampf zwischen Priestern und Leviten seit den Tagen Ezechiels, eine historisch-kritische Untersuchung. Stettin, libr. F. Nagel, 1889 ; in-8° de IV-140 p.

WEILL (Alexandre). Cris d'alarme, épîtres aux Juifs de France, d'Angleterre, d'Allemagne et d'Amérique. Paris, libr. Dentu, 1889 ; in-16 de 92 p.

WEISKOPF (S.-D.). Wenn das Glück will, eine Erzählung aus dem Orient. Berlin, libr. Hermann Engel, in-16 de 28 p. Mendelssohn Bibliothek, n° 6.

WELLHAUSEN (J.). Skizzen und Vorarbeiten ; Viertes Heft. Berlin, libr. G. Reimer, 1889, in-8°.

Contient : 1. Medina vor dem Islam ; 2. Muhammads Gemeindeordnung von Medina ; 3. Seine Schreiben und die Gesandschaften an ihn. L'ouvrage renferme de nombreux passages qui intéressent les Juifs. Le plus important, à notre avis, est celui où M. W. discute les événements et renseignements relatifs à la première tentative faite par les tribus arabes contre les tribus juives de Médine, sous la direction de Mâlik el Aglan. Cet événement, que Caussin de Perceval et d'autres, d'après les écrivains arabes, plaçaient vers l'an 300, est probablement du commencement du VIIe s., et l'histoire du Tobba du Yémen qui vint attaquer Yathrib (Caussin de Perceval, I, 90) s'y rattache également, puisqu'on dit que Mâlik appela le Tobba. Ce n'était plus un vrai Tobba (prince yéménite), mais le vice-roi éthiopien du Yémen. Après la défaite de Yathrib, les Juifs ne furent

Digitized by Google

pas si complètement affaiblis qu'on le dit : beaucoup de clans juifs, sans doute, furent obligés de devenir les métèques des tribus arabes, mais les Nadhir et les Coraiza gardèrent probablement leur indépendance (p. 7-10). Il y avait, dans la région, une foule de tribus plus ou moins juives : Juifs qui, devenus protégés des Arabes, se fondent plus ou moins avec eux, ou inversement, clans arabes, protégés par les Juifs, et qui deviennent plus ou moins juifs (p. 12-13). Il n'est pas du tout probable que tous les Juifs de la région soient de sang arabe, il semble bien qu'il y en avait au moins une partie qui étaient d'origine juive (p. 13 et suiv.). — C'est des Juifs du nord que les Arabes ont appris l'agriculture (p. 14). — La langue des Juifs était mêlée d'hébraïsmes (p. 14). — P. 67 et suiv., discussion intéressante du traité de Mahomet avec les habitants de Médine, y compris les Juifs de la région. Le traité est-il bien authentique (p. 804) ? Dans tous les cas, Mahomet se conduit envers les Juifs comme si ce traité n'existait pas, et il trouve toujours, pour le rompre, des prétextes pleins de perfidie (p. 82).

WOLF (Lucien). Jewish coats of arms. Londres, Jewish Chronicle Office, 1889, in 8° de 10 p. Tirage à part du Jewish Chronicle.

ZIMMERN (H.). Die Assyriologie als Hülfswisssenschaft für das Studium des alten Testaments und des klassischen Alterthums. Königsberg en Prusse, libr. W. Koch, 1889 ; in-8° de 22 p.

ZUCKERMANN (B.). Die astronomischen Grundlagen der tabellarischen Beigabe zu den jüdischen Kalendern. Breslau, impr. S. Schottlaender, 1890 ; in-8° de XI-23 p. Dans Rapport du séminaire rabbinique de Breslau.

Les tables données par M. Z. et expliquées par lui sont des tables donnant l'heure de l'apparition des trois premières étoiles dans les années 1881 à 1899, plus une table pour le commencement de la lecture du schema, et deux autres de moindre importance.

3. *Notes et extraits divers.*

= Un juif polonais, par Arvède Barine, dans Revue des Deux-Mondes du 15 octobre 1889, p. 771 à 802. Intéressante étude sur Salomon Maïmon.

= Kalmer, israélite, allemand d'origine, président d'un comité jacobin ; quand il est mis en prison, sous la Terreur, a sa part des quolibets que s'adressent entre eux les prisonniers. « Feu de file ! — Ma conscience est assez éclairée. — Vous me donnez un démenti, donc vous insultez le tribunal, hors des débats ! — Quel est le taux de l'or, de l'argent et des femmes ? — Quel est maintenant, entre vous, le prix courant de la chair humaine ? » Article de M. Victor du Bled dans Revue des Deux-Mondes, 1er févr. 1890, p. 643-644. L'article est intitulé : Les Prisons pendant la Terreur. Les derniers mots de notre citation, aussi obscure dans le texte que dans notre copie, sont peut-être une allusion à la calomnie du meurtre rituel.

= Dans la France pendant la guerre de Cent Ans (Paris, libr. Hachette, 1890), de M. Siméon Luce, un chapitre intitulé : Les Juifs (de France) sous Charles V, p. 163 à 175.

= E. Rodonachi : La Politique du Saint-Siège envers les Juifs résidant à Rome ; dans Nouvelle Revue, n° du 15 nov. 1889, p. 380 à 387.

= Philippe Berger : Les inscriptions hébraïques de la synagogue de Palmyre ; dans Mémoires de la Société de linguistique de Paris, tome VII, 1er fascicule, Paris, 1889, p. 65-72. Ce sont deux inscriptions contenant,

Digitized by Google

l'une, le *Sema Israël*, l'autre, le passage de Deutér., VII, 15. M. Berger suppose que ces inscriptions sont du temps de Zénobie.

= Dans le numéro d'octobre 1888 du journal « Le Moyen Age », publié à Paris chez Alphonse Picard, M. Ch.-V. Langlois, parlant des Lettres inédites de Philippe le Bel et de ses fils à l'évêque de Mende, dit (p. 222) : « Ces lettres sont presque toutes inédites, j'en ai trouvé de fort importantes pour l'histoire des Juifs du Gévaudan. »

= Notre chère collègue M. Moïse Schwab a été nommé membre de l'Académie royale d'Histoire, de Madrid. Nous lui adressons toutes nos félicitations.

= Le Boletin de la Real Academia de la Historia, de Madrid, contient, dans le tome XV (1889), une revue générale de M. Joseph Jacobs sur l'état des travaux historiques concernant les Juifs d'Espagne (p. 153-160).

= Article sur Lévi ben Gerson par M. Steinschneider, dans Encyclopédie Ersch et Gruber, 2e section, XLIII, feuille 37 et 38.

= Par lettre du 9 février 1617, adressée par le duc de Mantoue à S. Em. le cardinal Borghese, celui-ci est prié de recommander au pape Clément le médecin juif David Portaleone, qui pratique à Mantoue en vertu d'un bref pontifical renouvelable tous les ans, afin que David Portaleone obtienne une prolongation du brevet pour un temps aussi long que possible. (Oesterr.-Wochenschrift, 1889, p. 94, d'après le Moniteur de la Pharmacie publié à Rome, où l'original a été inséré par M. A. Bertolotti).

= Dans la *Beilage* de l'Allgemeine Zeitung, d'Augsbourg, n° 268 de 1889, une recension sur les Juifs du Daghestan d'après un livre de M. Anisimoff sur ce sujet, publié à Moscou, en russe. Le nombre des Juifs du Daghestan serait d'environ 21,000 âmes, dispersées sur 40 localités. Le principal intérêt de l'ouvrage paraît être dans la description des idées des Juifs de Daghestan sur les esprits et puissances surnaturelles.

= M. Kayserling : Jüdische Geschichte von der Zerstörung Jerusalems bis zur Gegenwart ; — Rapport sur les ouvrages concernant la matière publiés en 1887, dans Jahresberichte der Geschichtswissenschaft, publiés à Berlin, pages I-38-50.

= Étude de M. A. Harkavy sur une de ces inscriptions magiques en chaldéen dont on a maintenant un assez grand nombre d'exemplaires ; dans les Mémoires de la Société impériale d'archéologie de Saint-Pétersbourg, tome IV, p. 83-95. En russe.

= Dr Behrend : Diseases caught from butcher's meat ; dans Nineteenth Century, n° 151, sept. 1889. Contient des considérations sur l'utilité des rites juifs pour l'abattage des bêtes de consommation.

4. *Chronique des Journaux.*

Liste des journaux nouvellement fondés :

1. קול ישראל « La Voix d'Israël » ; — journal moitié français, moitié arabe (caractères raschi), publié à Oran, par Prosper Saraffe ; la périodicité n'est pas indiquée ; les nos 1, 2, 3 (les seuls parus ?) sont respectivement des 15, 18 et 22 novembre 1889 ; format in-4°, à 3 col. par pages, 4 p. par numéro ; 6 fr. par an.

2. קול התור Journal hébreu paraissant deux fois par mois à Jérusalem, par

Digitized by Google

Aron Lewin ; les n°s 1, 2, 3, sont respectivement des 8 et 24 sivan et du 9 tammuz 5649 ; in-4° à 2 col. de 8 p. le numéro, caractères hébreu carré et raschi ; 2 medjids par an. Se propose de s'occuper spécialement des intérêts des quatre communautés juives de la Terre-Sainte (Jérusalem, Hébron, Tibériade, Safed).

3. קרן אור The Ray of Light, Hebrew Literature and general interests of Judaism, published monthly by the Hebrew literary Association of Chicago ; L. Zolotkoff, editor. Chicago, impr. du Jüdischer Curier ; in-8°. Le n° 2 du vol. I est daté de juillet 1889, il est composé de 32 p. ; le prix d'abonnement n'est pas indiqué ; en hébreu, caractères hébreu carré.

4. « La Défense des Juifs, journal politique paraissant le vendredi » ; n° 1, 9 février 1890 ; n° 2, 18 fév. 1890 ; publié à Paris par l'administrateur-gérant A. Lamboray ; in-f° de 4 f. à 4 col. par numéro ; 6 fr. par an. Les n°s 1 et 2 sont les seuls parus.

5. « Le Nouvelliste, journal hebdomadaire israélite ; direction et administration, à Smyrne ; rédacteur en chef, Léon Tedeschi ; directeur-administrateur, Jacob Algranti ; 1re année, n° 1, 3 janvier 1890 ; abonnements, 15 fr. par an. » — En français, in-f° à 3 col. par page, 8 p. par numéro. Nous avons sous les yeux les n°s 1 à 6, plus un numéro spécimen publié en déc. 1889.

6. Zeitschrift zur Bekämpfung des Antisemitismus, erscheint in zwanglosen Heften ; Linz, impr. Ve Tagwerker ; éditeur et rédacteur, Dr C.-W. Kissling ; in-8° ; les n°s 1 et 2, ensemble 32 p. ; prix d'un semestre, 1 flor. Les numéros ne sont pas datés, le n° 2 paraît avoir paru fin 1889.

ISIDORE LOEB.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Tome XIX, p. 82. — Le nom de *Matrona* se rencontre chez Jean Chrysostome (*Homiliæ contra Judæos*, p. 26, Hoeschelius, Aug., 1602 ; Chrysostome est mort en 407), où il est question d'une synagogue à Daphné, ὅ δὴ καλοῦσι Ματρώνης (qu'on nomme *de la Matrone*, probablement d'après le nom d'une juive distinguée qui l'a érigée). — *Harkavy*.

Tome XIX, p. 106. — La prétendue lettre des Juifs d'Arles à ceux de Constantinople, écrite en provençal au mois de février 1489 (et non en 1491), avec la réponse de ces derniers, se retrouve au ms. n° 1700 du Dépôt du Ministère des Affaires étrangères à Paris. La *Revue* a déjà signalé ce fait (t. XI, p. 141) ; la version provençale existe donc « ailleurs que dans l'ouvrage de J. Bouis », et « en manuscrit ». — *M. Schwab*.

Tome XIX, p. 318. — Le titre de l'ouvrage découvert par moi est inconnu, parce que le commencement manque, et c'est moi qui lui prête ce nom (etc. כתאב אלרד) provisoirement. L'auteur, *R. Mebasser*, ou plutôt *R. Moubeschschir*, n'était pas Gaon, bien que Ibn-Ezra lui donne ce titre (v. *Stud. u. Mittheil.*, III, 12, note 15 ; cf. Ibn-Ezra, Jona, I, 3). Son nom est peut-être corrompu en כשר ou בשר chez Nathan Babli. — *Harkavy*.

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

Digitized by Google

LA LITTÉRATURE DES PAUVRES

DANS LA BIBLE

I

LES PSAUMES

Notre étude sur les *Dix-huit Bénédictions,* publiée dans la *Revue*[1], nous a conduit à nous occuper des Psaumes et nous a révélé l'importance extrême qu'ils ont comme documents pour l'histoire intellectuelle, morale et littéraire des Juifs.

Nous devons à M. H. Graetz, l'éminent historien des Juifs, la théorie sur les *Pauvres,* qu'il a exposée dans son remarquable commentaire sur les Psaumes[2]. Nous nous sommes suffisamment expliqué sur cette théorie dans notre étude des *Dix-huit Bénédictions* et nous n'y revenons pas. Personne ne sera étonné que M. Graetz, qui en est l'auteur, l'ait maniée avec une certaine timidité et n'en ait pas tiré toutes les conséquences qu'elle comporte.

De notre côté, tout en soupçonnant qu'il a pu y avoir, en Palestine, des confréries ou associations ou classes différentes de Pauvres, dont les doctrines se seront distinguées les unes des autres par des nuances plus ou moins tranchées, nous nous sommes abstenu d'entrer dans l'examen détaillé de cette question,

[1] *Revue des Études juives*, tome XIX, p. 17 et suiv. Cet article contient, dans la numérotation des versets des Psaumes auxquels il renvoie, un certain nombre de fautes d'impression. Comme elles seront rectifiées d'elles-mêmes dans la présente étude, nous nous abstenons de les relever. La seule faute que nous tenions à corriger, c'est celle de la note 3, p. 20. Cette note est erronée et doit être supprimée.

[2] H. Graetz, *Kritischer Commentar zu den Psalmen*, Breslau, 1880-82.

NEW YORK THEOL. SEM. 11 1890

Digitized by Google

et nous avons traité les Psaumes comme une œuvre homogène et inspirée, du commencement à la fin, du même esprit.

Nous ne nous sommes, du reste, aucunement proposé de faire une étude générale des Psaumes ou d'en écrire la *théologie*, comme on dirait en Allemagne. Notre but est d'élucider et traiter un certain nombre de questions spéciales, dont l'examen nous est nécessaire pour expliquer les Psaumes et d'autres livres bibliques.

Pour en finir avec les observations préliminaires, nous répétons ce que nous avons déjà dit dans notre travail sur les *Dix-huit Bénédictions* à l'adresse des personnes qui ne croiraient pas à l'existence des confréries de Pauvres. Ces personnes pourraient, dans la plupart des cas où nous faisons intervenir le Pauvre, le remplacer par le Juste auquel elles sont habituées. Cette substitution cependant n'est point possible partout, et partout elle aurait pour effet d'altérer jusqu'à un certain point nos idées, quand elle ne les bouleverserait pas complètement.

Il est nécessaire enfin de remarquer que la société des Pauvres n'est pas nécessairement une société organisée, une sorte de *confrérie*, qui a ses règles, ses statuts, ses réunions périodiques. Il est fort possible que le seul lien qui unissait les Pauvres était leur doctrine et leur tendance commune. Nous n'avons, sur ce sujet, aucune opinion arrêtée ; nous y reviendrons cependant plus loin, au n° 13.

1. *Introduction.*

1. La collection des Psaumes, à notre avis et pour le dire tout de suite, est tout entière de l'époque du second temple et nous n'admettons pas qu'il y ait un seul Psaume qui soit antérieur à l'exil de Babylone. Notre principal et grand argument est que, malgré certaines oppositions de nuances qu'on pourra peut-être y découvrir et dont nous avons parlé plus haut, ils sont comme d'une seule coulée et que le même souffle les anime du commencement à la fin. On peut tout au plus dire que, vers la fin de la collection, le nombre des Psaumes qui s'occupent de Dieu, de la nature, des splendeurs et des joies de Jérusalem et du temple, devient plus grand, le ciel s'éclaircit et l'atmosphère devient plus sereine ; mais, outre que ce changement est loin d'être complet et que les idées plus sombres des premiers livres reviennent aussi dans les derniers, il n'y a aucune difficulté d'expliquer cette allure nouvelle des Psaumes de la fin, notre théorie de l'origine des Psaumes

Digitized by Google

est assez large, comme on verra, pour comprendre et justifier ces différences. Les règles élémentaires de la composition ont probablement contribué, au moins en partie, à faire placer vers la fin et à la fin ces Psaumes d'allégresse. Du reste, quand même les Psaumes des derniers livres n'auraient pas la même origine que les autres, il ne viendra à l'idée de personne de soutenir qu'ils soient plus anciens, et on est même généralement d'accord pour en attribuer la plus grande partie à l'époque du second temple. En somme et en gros, du commencement à la fin des Psaumes, ce sont toujours les mêmes idées, les mêmes sentiments, les mêmes images qui reviennent et se répètent perpétuellement. Pour un lecteur superficiel, le livre en est monotone, mais cette monotonie même est une preuve de son unité.

2. Il n'y a, au fond, qu'un sujet dans les Psaumes : la lutte du Pauvre contre le Méchant, Méchant du dedans et du dehors, et le triomphe final du Pauvre, dû à la protection de Dieu, qui aime le Pauvre et déteste le Méchant. Tout le reste gravite autour de cette donnée fondamentale, les événements auxquels il est fait allusion et auxquels certaines pièces semblent exclusivement consacrées, ne sont pas, à nos yeux, des événements contemporains, le Psaume qui leur est consacré n'est pas un morceau d'actualité et de circonstance, ce sont des souvenirs historiques qui servent à ramener, à varier et à illustrer le thème favori. Pour ces différentes raisons, l'effort respectable en soi que font les exégètes pour classer les Psaumes par époques, identifier les faits contemporains auxquels ils se rapporteraient, découvrir leurs auteurs, nous paraît absolument illusoire et presque enfantin. Il n'y a qu'une histoire pour les Psaumes, c'est l'histoire de l'âme juive à l'époque du second temple, c'est une histoire tout intérieure et morale où ne retentissent que de loin les événements du dehors.

3. Il y a d'autres raisons encore pour placer la rédaction des Psaumes à l'époque du second temple. Pour les personnes aux yeux desquelles la centralisation du culte à Jérusalem est un signe certain de cette époque, il ne saurait y avoir de doute : il n'est jamais question, dans les Psaumes, que d'une seule maison de Dieu, le temple de Jérusalem, qui y figure évidemment comme le centre religieux du Judaïsme, le seul lieu du culte, où toutes les tribus se rendent en pèlerinage (CXXII, 4). Ce qui est au moins aussi frappant, c'est que, dans les Psaumes, le peuple juif apparaît toujours comme un peuple fidèle à Dieu et observant sa Loi. Sans doute, le Pauvre y parle encore souvent de ses péchés (voir n° 18), mais ce sont, à ce qu'il semble, des péchés personnels et individuels, de peu d'importance en somme, et lors même que

Digitized by Google

dans certains passages on pourrait supposer que ce sont les péchés du peuple tout entier, ces péchés sont d'ordre secondaire, ce n'est plus le péché d'infidélité et d'idolâtrie contre lequel sont dirigées les invectives incessantes des prophètes et qui souillait toute la nation. « Nous ne t'avons pas oublié, ô Dieu, peut dire le Psalmiste, nous n'avons pas violé ton alliance ; notre cœur ne s'est point retiré en arrière et nos pas ne se sont point éloignés de ta voie (XLIV, 18, 19, 21). » De pareilles affirmations ne peuvent être vraies que pour l'époque du second temple, où l'idolâtrie avait effectivement disparu parmi les Juifs. Un morceau comme le Ps. CXIX, où il est question, à chaque ligne, de la Loi, des préceptes et des commandements de Dieu, de la science de la Loi, ou un psaume qui parle de méditer la Loi jour et nuit (I, 2) appartiennent presque déjà à la littérature rabbinique.

Il ne faut pas oublier enfin l'argument philologique, qui est aussi d'un grand poids dans la question ; la langue des Psaumes indique une époque postérieure[1].

Nous ne croyons pas qu'on puisse se prévaloir, contre notre opinion sur l'âge des Psaumes, de l'existence de psaumes babyloniens très anciens, à ce qu'il paraît (nous n'avons aucune compétence en cette matière), et auxquels les Psaumes hébreux ressemblent beaucoup. Le fidèle y est représenté aussi comme le Serviteur de son Dieu, le ton est le même que dans nos Psaumes, et on assure que ces compositions remontent au-delà du XXe siècle avant notre ère[2]. De ce qu'il y a eu des psaumes si anciens en Babylonie, on pourrait tout au plus conclure qu'il y en a eu peut-être aussi chez les Hébreux, mais non que nos Psaumes hébreux soient anciens. On pourrait même dire que c'est justement en Babylonie et pendant l'exil que les Juifs ont appris à composer des Psaumes et que, si le Serviteur de Dieu joue un si grand rôle dans la littérature juive de l'exil et des temps postérieurs, il le doit à l'influence de la littérature babylonienne sur les Juifs.

4. L'époque où les Psaumes ont été rédigés va, pour nous, de l'exil de Babylone jusqu'à l'avènement des Macchabées, et c'est probablement durant cette période, qui s'étend de 589 à 167, qu'ont été rédigées successivement, par un grand nombre d'auteurs anonymes, les pièces qui forment notre recueil. Nous chercherons à démontrer plus tard que, pour le fond des idées, il y a identité

[1] Voir sur ce sujet Giesebrecht, *Ueber die Abfassungszeit der Psalmen*, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, de Stade, I (1881), p. 276.

[2] Voir Heinrich Zimmern, *Babylonische Busspsalmen*, Leipzig, 1885 (sur l'âge de ces psaumes, v. p. 1) ; Hommel, *Die semitischen Völker und Sprachen*, Leipzig, 1883, p. 315 et s.

Digitized by Google

absolue entre les Psaumes et ce qu'on appelle le Deutéro-Isaïe ou Pseudo-Isaïe, et dans tous les cas c'est dans le Pseudo-Isaïe qu'on rencontre des portraits du Pauvre ou Serviteur de Dieu exactement semblables à ceux des Psaumes. Si l'histoire du Pauvre commence avec le Pseudo-Isaïe, les Psaumes, qui sont entièrement consacrés au Pauvre, ne peuvent pas être antérieurs au Pseudo-Isaïe, lequel est en partie du temps de l'exil de Babylone et en partie peut-être postérieur à l'exil de Babylone. L'exil est donc, pour la chronologie des Psaumes, la limite supérieure.

5. La limite inférieure nous paraît être l'époque de l'avènement des Macchabées, et notre principale raison est qu'il n'est pas question de l'immortalité de l'âme dans les Psaumes, mais que, bien au contraire, comme nous le montrerons, les Psaumes croient bien au *scheol*, mais non à la survivance de l'âme. On sait que le dogme de l'immortalité de l'âme était un des sujets qui alimentaient la grande lutte des Pharisiens et des Sadducéens, les Pharisiens admettaient ce dogme et les Sadducéens le repoussaient. On sait aussi que la querelle des Pharisiens et des Sadducéens a éclaté sous Jean Hyrcan, et il est sûr qu'elle couvait déjà depuis un certain temps. Personne ne soutiendra que les Psaumes soient inspirés de l'esprit sadducéen ; au contraire, on y trouve, au moins en germe, quelques-unes des idées qui sont le fond de la doctrine pharisienne. Ils ne sont pas encore hostiles aux prêtres, mais il est manifeste qu'ils ne croient pas à la vertu des sacrifices, et l'idée que la prière équivaut aux sacrifices y est exprimée avec une insistance et une affectation tout à fait remarquables. L'usage qu'on a fait des Psaumes pour rédiger la prière des *Dix-huit Bénédictions*, destinée évidemment à être récitée dans les synagogues et à dispenser de visiter le temple, montre aussi que les Psaumes, avec intention ou non, tendaient à diminuer la clientèle des prêtres de Jérusalem. Abolition des sacrifices, institution de prières qui les remplaceront plus tard et rendront le temple inutile, c'est déjà, avant la naissance du parti pharisien, un des grands points de la doctrine pharisienne. Les Psaumes, comme du reste la plupart des Prophètes, appartiennent donc à cette littérature que nous avons appelée anté-pharisienne, qui est d'avance pour les Pharisiens et contre les Sadducéens. S'il y avait des Psaumes de l'époque des Macchabées, il nous paraît évident qu'ils auraient, sur l'immortalité de l'âme, l'opinion des Pharisiens, et non l'opinion tout opposée.

6. Nous ne voulons pas dire, par ce qui précède, que nous soyons certain qu'il y a eu des Psaumes déjà rédigés du temps de l'exil ou immédiatement après l'exil et que la production des

Digitized by Google

Psaumes ait duré tout à fait jusqu'à l'avènement des Macchabées. Nous ne voudrions même pas dire, d'une manière absolue, à cause de cette question de l'immortalité de l'âme, qu'aucun de nos Psaumes n'ait été rédigé après l'avènement des Macchabées, car enfin on pouvait en faire sans mettre justement cette question sur le tapis. En cette matière, la recherche d'une précision rigoureuse et d'un principe de critique absolu serait aussi vaine qu'inutile. D'après l'idée que nous avons donnée des Psaumes, il est sans le moindre intérêt, pour le sujet qui nous occupe, de savoir si effectivement il existe des Psaumes du temps des Macchabées ou des Psaumes du temps de l'exil. Le point à retenir est que les Psaumes, en gros, se placent entre ces deux époques, le reste est sans importance.

7. Il est bien entendu, dans tous les cas, qu'il faut les échelonner sur un grand espace de temps et ne pas croire qu'ils aient été produits en quelques années. Il est entendu aussi qu'ils sont une œuvre collective, et nous supposerions volontiers que le nombre des rédacteurs en est assez considérable. Tout le monde sait que les attributions d'auteurs qui se trouvent dans les suscriptions n'ont aucune autorité, mais ces suscriptions sont anciennes, comme on sait également, et il ne nous répugnerait pas le moins du monde de les attribuer aux auteurs mêmes. Les procédés de la pseudépigraphie étaient probablement déjà en usage, chez les Juifs, à cette époque, et l'invraisemblance de ces attributions n'a dû choquer ni les auteurs, ni leurs lecteurs. Une fois que l'on sait que ces petites fraudes semblaient parfaitement innocentes et même méritoires, il n'y a pas de raison sérieuse, à ce qu'il semble, de faire remonter nos suscriptions à d'autres qu'aux auteurs mêmes, et on trouvera peut-être que cette hypothèse présente des avantages sur l'hypothèse courante.

8. La misère du Pauvre, on le sait, est moitié réelle et moitié fictive. La pauvreté matérielle, la pauvreté intellectuelle, l'humilité d'esprit, sont moins, pour lui, l'effet des lois sociales ou naturelles, qu'une règle de vie et une loi de sainteté qu'il s'est imposées. Il est humble et pauvre parce qu'il veut l'être, par goût et vocation. La parfaite soumission de son esprit, l'abandon qu'il a fait de son âme tout entière entre les mains de Dieu, le renoncement à tout orgueil intellectuel, l'humilité véritable dans la société et la tendresse universelle pour tout ce qui est petit et faible, ce sont les traits par lesquels le Pauvre est grand et touchant, les seuls aussi où l'on reconnaît une peinture exacte et fidèle; dans sa misère, au contraire, et dans les souffrances qu'il endure de la part du Méchant, il y a beaucoup d'illusion, le mal

Digitized by Google

dont il souffre est à moitié imaginaire, un mal de poète, où il entre une forte dose de convention. Il est pauvre par état, et il fait tout ce qu'il peut pour l'être à fond et comme il convient à un Pauvre consciencieux. Il charge avec la même conscience le portrait du Méchant et le pousse au noir. Ce pauvre Méchant est, comme dans les mélodrames, le traître de la pièce, le personnage sacrifié, les coups lui pleuvent sur la tête, on se prend quelquefois de pitié pour lui. Il représente probablement les classes dirigeantes de la nation, la bourgeoisie riche, satisfaite et égoïste, mais on a beau faire, il est difficile de croire qu'il soit aussi pervers qu'on nous le peint. Quels que soient les vices qu'on peut reprocher à la haute société juive de l'époque, il est difficile de croire qu'elle ait été absolument corrompue et qu'elle n'ait pas, en partie, racheté ses défauts par de grandes vertus sociales, politiques et militaires. Mais ces vertus étaient de celles que le Pauvre ne comprenait pas, et s'il calomnie le Méchant, il le fait de bonne foi et avec une parfaite sincérité.

9. C'est que le Pauvre est un grand rêveur à qui il manque le sentiment de la réalité. En vrai idéaliste, il a trouvé l'art d'extraire de la misère toute la poésie qu'elle peut contenir, et sa souffrance est certainement pleine de douceur. Personne n'a jamais été plus que lui la dupe et le jouet de son imagination. Il découvre entre les choses des relations secrètes et des correspondances mystérieuses, sa pensée se noie dans un océan de symboles. Au milieu de ces images qui se croisent, se superposent, se transforment instantanément comme dans un songe, le contour des objets se perd, s'efface, les idées se confondent et s'embrouillent. Cette confusion est très sensible dans les Psaumes; la pensée, guidée ou égarée par des analogies subtiles, y passe sans transition d'un sujet à un autre, puis revient au premier, sans arriver à se fixer. Il y a des moments où l'on ne sait véritablement pas si l'on est en Palestine ou à l'étranger, dans le présent ou dans le passé ou dans l'avenir, et l'auteur ne le sait probablement pas davantage. Ce vagabondage intellectuel est quelquefois assez pénible, mais il faut comprendre l'âme du Pauvre, qui vit dans le rêve et se laisse prendre à toutes les images qui passent.

10. Si le symbolisme effréné des Psaumes déroute quelquefois le lecteur, il a au moins un grand mérite : les métaphores et les comparaisons qu'il emploie gardent toujours leur sens figuré et n'aspirent pas un seul instant à être prises au propre. On sent que le symbole est encore tout près de son origine, dans sa jeunesse et sa fraîcheur. C'est le malheur des symboles et des métaphores de perdre peu à peu cette espèce de vie dont ils sont doués,

Digitized by Google

ils se fanent, meurent et se pétrifient. Mais la plus cruelle mésaventure qui puisse leur arriver, c'est d'être pris à la lettre et de devenir vile matière. Les symboles des Psaumes n'ont pas échappé, plus tard, à ce pénible travestissement. Il est venu d'abord un temps où on ne les a plus bien compris. Quand le Psalmiste dit, en s'adressant à Dieu : « Ramène-nous[1] », ou : « Heureux l'homme que tu rapproches[2] », ces mots ont pour lui un sens parfaitement clair et précis ; mais déjà les auteurs des Dix-huit Bénédictions ne les entendent qu'à demi et sont obligés de les définir : « Ramène-nous, ô notre père, *à ta Loi*, et rapproche-nous, ô notre roi, *de ton culte*. » Le Psalmiste sait très bien ce que c'est que l'Humble, *ani, anav,* l'homme affamé et altéré, *raêb*, *çamé*, l'Evangile ne le sait plus si bien et voilà pourquoi, chez lui, l'Humble devient *humble d'esprit*, l'homme affamé et altéré devient *affamé* et *altéré de vertu*[3]. Ce qui est plus grave, c'est le contre-sens par lequel des symboles tout poétiques sont matérialisés et transformés en réalités tangibles. Le malade des Psaumes, purement atteint de souffrances morales, devient un malade véritable ; le vinaigre que le Méchant est censé mettre dans la boisson du Pauvre est changé en vinaigre vrai ; c'est en image seulement que le Méchant des Psaumes se partage les vêtements du Pauvre, cette image finit par être prise au propre et mise sérieusement en action. Les Psaumes ne sont pas coupables de ces méprises qui se sont produites plus tard, le symbole y garde toute sa vertu et reste toujours d'une transparence parfaite[4].

2. *Définition générale du Pauvre et du Méchant.*

11. Nous commençons par donner une liste des noms, épithètes et qualificatifs qui désignent les Pauvres dans les Psaumes. Les principaux noms qui y figurent sont ceux de אביון, חסיד, יראי ה', ישר, עבד ה', עני, ענו, צדיק, תם. On conçoit qu'un pareil tableau ne saurait viser à être complet ni exempt de reproche. On pourra être tenté d'y faire des additions ou des radiations ; on pourra

[1] Ps. LXXX, 4, 8, 20.
[2] Ps. LXV, 5.
[3] Évangile de Mathieu, v, 3, 6.
[4] Depuis que cet article est composé, la *Revue des Deux-Mondes* du 15 juin 1890 a publié un article de M. Ernest Renan intitulé *Le règne d'Ézéchias* et où il est beaucoup question des Pauvres. Notre satisfaction a été grande de trouver chez l'illustre et admirable écrivain quelques-unes des idées que nous développons ici et que nous avions déjà indiquées dans notre travail sur les Dix-huit Bénédictions. M. Renan dit des Pauvres absolument ce que nous disons, sauf qu'il les place vers la fin du huitième siècle avant l'ère chrétienne.

Digitized by Google

surtout se refuser, au premier abord, à appliquer aux Pauvres des expressions qui paraissent désigner le peuple juif tout entier, et il est vrai que nous avons placé dans le tableau quelques expressions (les nos 6 et 62, par exemple) qui sont effectivement appliquées par les Psaumes au peuple juif; nous espérons que la suite de notre étude nous justifiera complètement de l'avoir fait. En attendant, nous prions de ne prendre ce tableau que pour une ébauche destinée à montrer en gros et par approximation ce qu'était le Pauvre[1] :

[1]אביון, אביונים, [2]אדירי כל חפצי בם, [3]אהביו, אהבי ה', [4] אהבי שמו, אהבי תשועתך, [5]אמונים, [6]בחיריו, [7]בוטח בה', בוטחים בה', [8]בניך, [9]בער, [10] בר לבב, ברי לבב, [11]גבר תמים, [12]דור צדיק, [13] דור דורשיו, דרשיך, דורש אלהים, [14]דל, [15]הולך תמים, הולכים בתמים, [16]זוכרי פקדותיו, [17]זרע עבדיו, [18]חייתך, חיית עניך, חיית תורך, [19]חסיד, חסידים, [20]חוסים בו, חוסים בך, [21] טובים, [22]ידידיך, [23]יודעיך, יודעי שמך, [24]יחיד, יחידים, [25]יראי ה', יראי אלהים, יראים, [26]ישר, ישרים, ישרי דרך, ישרי לב, [27]כאב, [28]כורתי בריתי, [29]מבקשיך, מבקשי פניך, מבקשי ה', [30]מבורכיו, [31]מיחלים לה', מיחלים לחסדו, [32]מועדי אל, [33]משכיל, [34]משכיל אל דל, [35]משיחיך, [36]נאמני ארץ, [37]נביאי, [38]נבר, [39]נחלתך, [40]נכאה לבב, [41]נוצרי בריתו ועדותיו, [42]נקי, נקי כפים, [43]נשברי לב, [44]סוד ישרים, [45]סוד קדושים, [46]עבד ה'. עבדי ה', עבדך, עבדיך, [47]עדת אל, [48]עדת צדיקים, [49]עדתך, [50] עם עני, [51] עם קרובו, [52]עמך, [53]עמים, [54]עני, [55]עניך, [56]עניי ארץ, [57]עניי עם, [58]ערער, [59]עושה צדקה, [60]עשוקים, [61]פתאים, [62]צאן מרעיתך, [63]צדיק, צדיקים, [64]צפוניך, [65]קדושים, [66]קהל חסידים, [67] קהל עם, [68]קהל קדושים, [69]קויך, קוה ה', [70]קראיך, קראיו, [71]רגעי ארץ, [72]רעיך, [73]רש, [74]שבורי לב, [75]שבט נחלתך, [76]שלומיו, [77]שומרי בריתו, [78]שומרי משפט, [79]תם, תמימים, תמימי דרך.

12. Cette liste est des plus instructives, elle montre quels sont les principaux attributs du Pauvre.

Et tout d'abord, il est pauvre (nos 1, 18, 50, 54, 55, 56, 57, 73; cf. דלותי), il est humble (nos 40, 53), souffrant (no 27), opprimé (no 60) et malheureux (nos 43, 58, 74). Sur le no 24 on trouvera des explications plus loin.

Mais il est par dessus tout le serviteur de Dieu (no 46); il est aussi l'élu de Dieu (no 6), le fils de Dieu (no 8), l'ami et l'homme aimé de Dieu (nos 22, 72, 76), béni et protégé par Dieu (nos 30, 64), l'oint de Dieu (no 35), son prophète (no 37), son héritage (nos 39, 75). Les Pauvres sont les pauvres de Dieu (no 55), l'assemblée de

[1] Nous avons quelquefois, pour nous passer des signes des voyelles, ajouté le *vav* représentant les voyelles *o* et *u*.

Digitized by Google

Dieu (nos 47, 49), le peuple de Dieu, apparenté à Dieu (nos 51, 52), le troupeau dont Dieu est le berger (n° 62). Le n° 2, quoique douteux, appartient probablement à la même série, cependant les *addirim* paraissent quelquefois être les Méchants.

La fidélité du Pauvre à Dieu est absolue et sa confiance sans limite. Il aime Dieu, attend son secours (nos 3, 4, 70), il est fidèle à Dieu ou fidèle en général (n° 5), il a confiance en Dieu (n° 7), le recherche sans cesse (nos 13, 29), s'appuie sur lui (n° 20), le reconnaît et connaît son nom (n° 23); il craint Dieu (n° 25), espère en lui (nos 31, 69), l'invoque (n° 70), observe son alliance et ses préceptes (nos 16, 28, 41, 77). Le *maskil* (n° 33) pourrait être le Pauvre qui comprend les œuvres et la volonté de Dieu.

En même temps qu'il est soumis à Dieu, le Pauvre pratique toutes les vertus sociales. Il est juste, pieux et saint, *çaddik*, *hasid* (nos 12, 48, 63; 19, 66); il est pur de cœur (nos 10, 38)[1], simple d'esprit et de cœur (nos 9, 61), intègre dans ses actions (nos 11, 15, 79), plein de droiture (nos 26, 44), ses mains sont pures (n° 42), il est bon, bienfaisant, charitable (nos 21, 34, 59), paisible, fidèle et tranquille (nos 5, 36, 71[2]), il observe la justice (n° 78), mène une vie de sainteté et est véritablement saint, *kadosch* (nos 45, 65, 68).

13. Les Psaumes parlent très souvent de l'assemblée, de la communauté, des réunions et même de la société ou des associations des Pauvres ou des fidèles (voir nos 32, 45, 48, 49, 66, 67, 68), mais les expressions dont ils se servent dans ces circonstances sont assez vagues pour nous, et il est difficile de dire si elles désignent des réunions accidentelles, comme par exemple celle de fidèles dans une maison de prières, ou de véritables sociétés. Le mot סוד cependant (nos 44, 45) paraît désigner, mais ne désigne pas sûrement une société organisée et qui exclut de ses réunions tous ceux qui ne sont pas affiliés. Quoi qu'il en soit, il est certain que les Pauvres aimaient à se réunir en groupes, organisés ou non, et qu'ils se sentaient particulièrement heureux de vivre en commun avec quelques-uns de leurs amis, ou au moins de passer de longues heures ensemble. On ne saurait en douter quand on pense au grand développement que les sociétés avaient pris chez les Juifs vers la fin du second temple[3] et quand on voit, rien qu'à la lecture de notre tableau, quelle importance les Psaumes donnent à ce genre de réunions. Il est visible, surtout dans des expressions

[1] Il n'est pas sûr que ce numéro s'applique au Pauvre.
[2] Même observation pour ces deux numéros.
[3] Le mot *haber* qui désignait les membres de ces sociétés se trouve même une fois dans les Psaumes (CXIX, 63), mais dans un sens probablement différent.

Digitized by Google

comme celles des numéros 12, 13, 17, 18, 52, 62, de notre tableau, qu'ils aiment à se représenter les Pauvres par troupes et comme une foule vivante animée d'un souffle commun.

14. Voici, pour la connaissance et la définition du Méchant, un tableau analogue au tableau précédent et pour lequel nous faisons les mêmes réserves [1]. Le nom ordinaire du Méchant est רשע, mais il en a beaucoup d'autres, comme on va voir dans la liste qui suit :

[1] אבירים, אבירי בשן, [2] אדם רע, [3] אויב, אויבי, [4] אויבי שקר, [5] אויל, [6] איש חמסים, [7] איש מרמה ועולה, [8] אוכלי עמי, [9] אנשי דמים, [10] בוגדים, בוגדים ריקם, בוגדי עון, [11] בליעל, [12] בני נכר, [13] בער, [14] בוערים, [15] בצע, [16] גאים, [17] גאיונים, [18] גבה עינים, [19] גזל, [20] גוים, [21] דובר שקרים, דוברי כזב, דוברי שקר, [22] דור זו, [23] דורש דמים, [24] דשני ארץ, [25] הוללים, [26] זדים, זדים ארורים, [27] זונה ממך, [28] זרים, [29] חטאים, [30] חומץ, [31] חונך, [32] חפצי רעתי, [33] חורפיך, [34] יוצר עמל, [35] יקוש, [36] יריבי, [37] כסיל, [38] לוהטים, [39] לחם, לוחמי, [40] לצים, [41] לשון רמיה, [42] מבקשי נפשי, מבקשי רעתי, [43] מגדף, [44] מהוללי, [45] מחרף, [46] המטים עקלקלותם, [47] מושב לצים, [48] מלכי ארץ, [49] מסבי, [50] מעול, [51] מצמיתי, [52] מקלליו, [53] מרעים, [54] משנאי, [55] משנאיך, [56] מתי שוא, [57] מהנקם, [58] מתקוממים, [59] נבל, [60] נגידים, [61] נדיבים, [62] נחלי בליעל, [63] נכים, [64] נעלמים, [65] סודם, [66] סוררים, [67] עבות רשעים, [68] עדת עריצים, [69] עזים, [70] עינים רמות, [71] עם נבל, [72] עצת לצים, עצת מרעים, עצת רשעים, [73] עקבי, [74] עריך, [75] עקש, [76] עריץ, עריצים, [77] עשה מרמה, [78] עשה עולה, [79] עשה רמיה, [80] עשיר, [81] עושק, [82] פעלי עון, [83] פריץ, [84] פשעים, [85] צר, צרי, צוררים, צורר ריקם, צרריך, [86] קהל מרעים, [87] קמי, [88] קמיך, [89] רודפים, [90] רודפי זמה, [91] רהבים, [92] רוזנים, [93] רחב לבב, [94] רחיקיך, [95] רשע, רשעים, רשעי ארץ, [96] שואפי, [97] שאננים, [98] שבט הרשע, [99] שטן, שטני, [100] שורי, [101] שוררי, [102] שכחי אלה, [103] שלוי עולם, [104] שלומים, [105] שומרי נפשי, [106] שנאי, שנאי חנם, שנאי נפשי, [107] שנאי צדק, [108] שנאי שלום, [109] שופטים, שופטי ארץ, [110] שרים, [111] תועי לבב, [112] תקוממיך.

15. La méchanceté du Méchant est indiquée dans un grand nombre de numéros dont nous nous bornons à donner la liste ici, en renonçant à rendre les nuances du texte (nos 2, 5, 10, 11, 26, 34, 38, 40, 47, 50, 53, 57, 58, 59, 62, 67, 71, 72, 78, 86, 95, 98). Le Méchant est un homme de violence et de sang (nos 1, 6, 9, 23, 30, 68, 76, 83), effronté, impudent, audacieux, orgueilleux, vantard, glorieux (nos 16, 17, 18, 25, 44, 69, 70, 90, 91, 93), menteur, calomniateur, fourbe, perfide, faisant le mal sans motif ni provoca-

[1] Le tableau contient des mots qui peuvent s'appliquer aux Nations et seulement aux Nations ; on verra plus loin pourquoi la distinction est souvent difficile.

Digitized by Google

tion et tortueux dans ses voies (nos 7, 21, 41, 46, 56, 75, 77, 79, 99; 4, 10, 85, 106); il est méprisable (no 63), son cœur est égaré, il hait la justice et la paix (nos 111, 107, 108).

Il est l'ennemi du Pauvre (nos 3, 39, 54, 106), il le vole, l'exploite, le dévore (nos 8, 15, 19), l'opprime, le persécute, le tyrannise et cherche à le perdre (nos 6, 8, 30, 32, 42, 51, 57, 81, 85, 87, 89, 96), l'épie, l'assiège, lui dresse des pièges, lui fait la guerre et la chasse (nos 31, 35, 36, 39, 49, 64, 73, 87, 89, 96, 100, 101, 105), le couvre de railleries et de mépris (nos 43, 45). Les Méchants ont des réunions et des conciliabules, des sociétés où ils trament leurs mauvais desseins et que le Pauvre tient en horreur (nos 47, 65).

Le Méchant est aussi impie, sans religion, pécheur endurci, il ne connaît pas Dieu, se soulève contre lui, raille et blasphème (nos 27, 29, 33, 43, 45, 55, 59, 66, 74, 82, 84, 88, 94, 102, 112). Il désobéit à Dieu, parce qu'il est insensé et privé de raison (nos 13, 14, 37). Aussi, tandis que le Pauvre est béni par Dieu, le Méchant est maudit (no 52).

Cependant il est riche (עשיר, voir Ps. XLIX, 3, 7), il vit tranquille, en sécurité, parmi les heureux et les satisfaits de la terre (nos 80, 97, 103, 104; Ps. CXXIII, 4; LXXIII, 3; LXIX, 23). On ne sait si le no 24 (Ps. XXII, 30) s'applique au Méchant ou au Pauvre, et nous croyons qu'il s'appliquerait plutôt à ce dernier. En revanche, nous demandons si les Rois, Rois de la terre, Princes, Seigneurs, Juges, Juges de la terre (nos 48, 92, 109, 110; Psaumes II, 2, 10; CXLVIII, 11), ne pourraient pas désigner le Méchant, qui est, à cause de sa puissance et de sa haute situation, le roi de la terre et l'arbitre du monde [1]. Dans tous les cas les nos 60 et 61 doivent être rapportés au Méchant.

Les nos 12 et 28 de notre tableau seront expliqués plus loin.

3. *Les souffrances du Pauvre; Souffrances physiques.*

16. Il est entendu que le Pauvre est dans le malheur, la peine, le chagrin, אֶדֶר, עמל, יגון, יגעתי, צרה, אנחה, עצב, il gémit dans la misère, עני, il souffre de l'oppression et de la violence, חמס, לחץ, שד, שדוני, il est accablé de maux sans nombre רבות רעות (XXXIV, 20; XL, 13; CXXIX, 1, 2, 3).

On le pousse pour le faire tomber דחה דחיתני (CXVIII, 13; cf. דָחִי, LVI, 14; CXVI, 8), il est par terre, foulé aux pieds, broyé, דכאיתנו,

[1] Nous reviendrons plus loin sur ce sujet.

Digitized by Google

נדכיתי, דלותי, עניתי, נעויתי, שחותי, שפלנו (XXXVIII, 7, 9; XLIV, 26; CXXXVI, 23).

Son cœur se remplit de chagrin et d'amertume כעס, se tord dans sa poitrine יחיל (LV, 5), se perce לבי חלל (CIX, 22), tombe en défaillance לבי עזבני (XL, 13), brûle comme le feu סחרחר, se brise שבורי לב ; son esprit se trouble et s'obscurcit עטף, son âme fond התמוגג, elle s'agite et se remplit de pensées amères הָגיתי, הגיגי, זמותי, עצות בלבי, שיחי, שרעפי.

Il élève la voix, implore, prie, gémit, pleure, pousse des cris toute la journée et tous les jours, il vit dans la vallée des larmes, son pain est arrosé de pleurs, sa gorge se dessèche à force de crier et son œil s'enflamme à force de pleurer[1] : אמרַי, תפלתִי, תחנוני, שַׁוּעי, שאגתי, קולי, ענות, צעקה, זעקתי אהימה, קול, בכי, עמק הבכא, דמעתי, לחם דמעה, נחר גרוני, דאבה עיני.

Enfin, il vit dans la crainte et les alarmes, des peurs continuelles l'assiègent, il éprouve des transes mortelles : יראה, רעד, רעדה, בהלה, בִעותים, פלצות, מָגור, פחד אויב, פחד בלילות, אימות מות.

17. Il est certain que le Pauvre se complaît dans sa souffrance, il y trouve évidemment un charme étrange. C'est pour cela qu'il exagère comme à plaisir ses douleurs, les multiplie par la pensée, tourne et retourne le doigt dans sa plaie et s'enfonce toujours plus avant, avec une volupté insatiable, le trait dans le cœur. Il est la proie de toutes les misères imaginables et inimaginables, tous les maux de la terre se sont abattus sur lui, toutes les infirmités l'ont visité. Par un procédé qui lui est particulier et qui tient au tour de son imagination, il s'identifie avec tous ceux qui souffrent d'une manière quelconque, par la faute de la nature ou de la société, par faiblesse physique ou morale. Il n'y a pas une souffrance sur cette terre dont il n'ait envie, pas un malheureux auquel il n'aspire à ressembler.

18. Le premier grade de la souffrance s'obtient dans l'épreuve de la souffrance physique, principalement de la maladie, et il va sans dire que le Pauvre est un malade. Il est עני וכאב, pauvre et souffrant (LXIX, 30; cf. אנושה, LXIX, 21), sa plaie est sans cesse ouverte sous ses yeux מכאבי נגדי תמיד (XXXVIII, 18; cf. כאבי, XXXIX, 3), elle est purulente et sent mauvais, חבאישו נמקו חבורתי (XXXVIII, 6), ses lombes sont enflammés (XXXVIII, 8, et tout le reste du Psaume), son sang tourne נהפך לשדי (XXXII, 4). Il est

[1] Les mots hébreux qui suivent doivent être cherchés dans la Concordance, qui donnera les passages correspondants. Nous avons souvent eu recours à ce procédé, pour abréger.

Digitized by Google

étendu sur son lit de douleur, חליו , ערש דוי (XLI, 4), tous les jours il a quelque nouvelle plaie נגוע כל היום (LXXIII, 14), tout son corps n'est qu'une plaie et on n'y trouverait pas une place saine (XXXVIII, 4, 8). Il est comme fané אמלל, ne tenant plus sur ses jambes (VI, 3), il a perdu l'appétit, ne mange plus (CIX, 24), a pris la nourriture en dégoût (CVII, 18)[1], dépérit et se consume lentement (כלה, XXXI, 11; LXXIII, 26; etc.). S'il n'a pas en lui quelque germe de maladie, la peste et l'épidémie se chargent de l'abattre[2] (XCI, 6). Il supplie Dieu de le guérir רפאני, car Dieu seul est son médecin רופא. Cette maladie dont il souffre vient d'abord de ce qu'il est opprimé et maltraité par le Méchant, de ce qu'il est humilié, de ce que Dieu l'éprouve, le sonde ; elle vient ensuite de ce qu'il a péché, qu'il porte à la fois le remords et la punition de ses péchés. « Guéris-moi, ô Dieu, car j'ai péché (XLI, 5) ; il n'y a pas de paix dans mes os, à cause de mes péchés (XXXVIII, 4, 6) ; Dieu pardonne tes péchés et guérit tes maladies תחלאיכי (CIII, 3) ; Dieu guérit ceux qui ont le *cœur brisé* et panse leurs plaies עצבותם (CXLVII, 3) ». La maladie du Pauvre est une maladie morale et une souffrance de l'âme[3].

19. A côté des maladies, il y a les infirmités, et il est clair que le Pauvre en est richement pourvu. Il est sourd, muet, aveugle (חרש, אלם , עור , נאלמתי , החרשתי). Il est sourd et muet, d'abord pour ne pas entendre les paroles insolentes du Méchant et ne pas y répondre (XXXVIII, 14) ; puis, parce que le Méchant lui fait peur et qu'il n'ose lui répondre, il feint plutôt de ne pas l'entendre ; ou encore, parce qu'il ne veut pas avoir l'air de s'émouvoir des paroles insultantes que le Méchant lui adresse (XXXVIII, 15) ; ou enfin, parce que, à l'opposé du Méchant, qui a la langue prompte, le Pauvre n'est pas prêt à la riposte, תוכחות, et ne trouve pas tout de suite les paroles qu'il faudrait (XXXVIII, 15). Mais il est muet aussi par décence et dignité, pour ne pas proférer de plainte en présence du Méchant, qui s'en réjouirait (XXXIX, 2-3) ; muet également peut-être en ce sens qu'il ne dit point de mal du prochain et fuit la médisance ; le Méchant sera frappé de mutisme en punition de ses mensonges et de ses calomnies, יסכר פי . . . , תאלמנה שפתי שקר (XXXI, 19;

[1] On pourrait supposer qu'il y a, dans ces passages, abstention volontaire de nourriture, jeûne par mortification (CVII, 18) ; ou encore, au moins dans le Ps. CIX, manque de nourriture par pauvreté ; nous croyons cependant que le sens que nous donnons à ces passages dans notre texte est préférable. Voir plus loin n° 22.

[2] C'est-à-dire de ses ennemis, comme le prouve la « flèche » du verset précédent ; cf. la « peste de la méchanceté », XCI, 3.

[3] Il est intéressant de comparer XXXVIII, 18, et LI, 5, qui semblent indiquer que la *plaie* du Pauvre et son *péché* sont une seule et même chose ; mais nous reviendrons sur ce point dans un autre paragraphe.

Digitized by Google

LXIII, 12); il est sage de parler peu pour ne pas pécher et de museler sa bouche נצר לשונך מרע (XXXIV, 14; XXXIX, 2; CXLI, 3). Le Pauvre est muet aussi tout simplement par respect pour Dieu, qu'il ne veut pas accuser de ses malheurs (XXXIX, 2-4, 10). C'est pourquoi sa pensée intérieure, ses doutes, ses récriminations ne passent point sa bouche זמתי בל יעבר פי (XVII, 3), il souffre sans murmurer רגזו ... ודמו (IV, 5), ou bien la souffrance paralyse sa langue (LXXVII, 5). Du reste, le silence seul convient en présence de Dieu, le silence loue Dieu (LXII, 2; LXV, 2), silence du malheureux qui ne se plaint pas, aussi éloquent que toutes les louanges que le Pauvre, en d'autres circonstances, adresse à Dieu.

20. Le Pauvre est aussi aveugle (CXLVI, 8). Le Ps. CXLVI, où sont énumérés et placés ensemble les opprimés, les affamés, les prisonniers, les aveugles, les dos voûtés, les Pieux, les étrangers, l'orphelin et la veuve, en opposition avec le Méchant, ne laisse aucun doute sur l'identité de ces malheureux, qui sont tous le symbole du Pauvre. L'auteur de ce psaume ne peut pas vouloir dire, au propre, que Dieu rendra la vue aux aveugles et redressera les tailles voûtées. C'est, comme nous l'avons déjà dit, par une explication grossière et matérielle de ce passage que les Évangiles font guérir des aveugles et des paralytiques. Lorsque nous en viendrons à Isaïe, nous verrons que de nombreux passages de son livre restent incompréhensibles si on ne leur donne pas le sens symbolique que nous proposons de donner également à notre psaume. Pour ce qui est de la cécité, Isaïe dit formellement que le Serviteur de Dieu est, par essence, aveugle et sourd (Is., XLII, 19), que les Israélites ont des yeux et ne voient pas, des oreilles et n'entendent pas (Is., XLIII, 8). Et pourquoi le Pauvre est-il aveugle et sourd ? Probablement parce qu'il ne comprend pas suffisamment les voies et les œuvres de Dieu, parce qu'il ne veut pas entendre ni comprendre les commandements de Dieu et n'obéit pas, autant qu'il faudrait, à la Loi. Il est aveugle aussi parce que, à force de verser des larmes, son œil souffre דאבה, se trouble, s'affaiblit comme tout son corps et finit par ne plus voir la lumière (XXXVIII, 11). Il l'est enfin parce que, nous le verrons plus loin, toute sa vie il tâtonne dans les ténèbres, il est enfermé dans une prison où ne pénètre pas la lumière et où l'on perd l'usage de la vue (n° 25).

21. Il est clair, après cela, que les malheureux qui tombent נופלים (CXLV, 14), qui ont la taille pliée ou le dos voûté כפופים (Ps., CXLV et CXLVI), désignent aussi le Pauvre et non autre chose. Si l'on doutait du sens de ce dernier mot hébreu, il n'y a qu'à voir Ps. LVII, 7, où il est dit formellement que le Méchant ploie et courbe en deux le Pauvre כפף נפשי.

Digitized by Google

22. Le Pauvre a faim et soif, il est affamé et altéré, צמא, רעב, רעבים, (CXLVI, 7; XLII, 3). Ces expressions peuvent quelquefois être prises au propre et sans figure, puisque le Pauvre paraît être réellement pauvre, mais sa faim et sa soif sont aussi la représentation symbolique de ses souffrances. Nous avons déjà montré plus haut qu'il observe un jeûne forcé ou volontaire [1], soit qu'il manque de pain, soit qu'il ait perdu l'appétit, soit qu'il veuille se mortifier. Il se rappelle que ses ancêtres, dans le désert, après la sortie d'Égypte, ont souffert de la faim et de la soif et il en souffre encore avec eux (CVII, 5, 35 [2]). Du reste, cette terre est une terre de souffrance, un pays désolé, sans eau (voir plus loin n° 32). Aussi le Pauvre a-t-il soif de Dieu, sa chair est altérée de Dieu; comme un voyageur qui traverse le désert soupire après l'eau, comme une gazelle qui soupire après la rivière, ainsi l'âme du Pauvre soupire après Dieu (XLII, 2, 3; LXIII, 2); mais Dieu viendra à son secours et le rassasiera (LXIII, 6), comme il a autrefois rassasié et désaltéré ses ancêtres (CVII, 9).

4. *Misères sociales.*

23. Aux maux qui viennent de la nature humaine ou des conditions de ce monde, s'ajoutent ceux qui viennent de la société, des mœurs sociales et de l'organisation sociale.

Le Pauvre est abandonné, seul, isolé, יחיד, יחידים; peut-être aussi mis à part par Dieu, בדד, comme un fils choisi et préféré (IV, 9). C'est ce qui explique le mot יחידתי qu'il emploie si souvent dans les Psaumes pour se désigner et qui n'avait pas encore été compris. L'isolement du Pauvre est si profond que même ses parents, ses proches, sa famille, ses meilleurs amis se détournent de lui. Son père et sa mère l'abandonnent (XXVII, 10), il est devenu un étranger pour ses frères, un *nokhri* pour les fils de sa mère (LXIX, 9), les fils de sa mère le calomnient (L, 20), ses amis et compagnons s'écartent de lui dans son malheur et ses proches se tiennent dans l'éloignement (XXXVIII, 12), ses voisins [3] et ceux qui le connaissent s'enfuient devant lui comme devant un épouvantail (XXXI, 12), il est pour ses amis, ses proches, ses connaissances, un objet d'épouvante (LXXXVIII, 9, 19), l'homme avec

[1] Voir n° 18.

[2] Nous croyons que le Psaume CVII décrit la vie du Pauvre en mêlant à ce tableau des souvenirs de la sortie d'Égypte et peut-être aussi du retour de Babylone. Nous parlerons encore plus loin de cette intéressante composition.

[3] Les voisins représentent peut-être les Nations étrangères, comme on le verra plus loin.

Digitized by Google

lequel il vivait en relations d'amitié et qui a partagé son pain, lève le talon sur lui (XLI, 10), les hommes de son rang, de sa tribu et de son entourage, avec lesquels il se rendait dans la maison de Dieu, le couvrent de honte (LV, 13, 14, 15), personne ne veut plus le connaître, il n'a pas de refuge et pas une âme ne se soucie de lui (CXLII, 5).

24. Il y a, cependant, un parent sur lequel le Pauvre peut compter et qui ne l'abandonnera pas : c'est Dieu. Nous verrons plus tard qu'il y a effectivement d'étroits liens de parenté entre Dieu et le Pauvre, ici nous nous bornons à indiquer que, si les amis terrestres s'éloignent de lui, Dieu, au contraire, est proche ou plutôt est le proche קרוב du Pauvre (XXXIV, 19 ; LXXV, 2; CXIX, 151 ; CXLV, 18), il s'approche du Pauvre pour le sauver (LXIX, 19 ; LXXXV, 10), il le rapproche de lui (LXV, 5) ; le Pauvre jouit de la proximité ou parenté de Dieu קרבת אלהים (LXXIII, 28), le peuple juif est parent de Dieu עם קרובו (CXLVIII, 14), et c'est seulement quand Dieu est irrité qu'il se retire et se tient dans le lointain (X, 1, etc.). En revanche, le Méchant est loin de Dieu, רחקיך, זונה (LXXIII, 27).

25. Le Pauvre est aussi un prisonnier, אסיר, אסירים, אסורים (LXVIII, 7 ; LXIX, 34 ; LXXIX, 11 ; CII, 21 ; CXLVI, 7), כלֵא (LXXXVIII, 9), il est dans la prison מסגר (CXLII, 8). Il est prisonnier d'abord de sa misère et de sa souffrance, dont il ne peut se délivrer (CVII, 10; CXVI, 16, מוסרי) ; prisonnier de ses ennemis, qui l'entourent et l'enveloppent (XXXI, 9 ; CXLII, 8), le prennent dans leurs filets, le jettent dans la fosse ([1] רשת, פח, באר, בור) ; prisonnier de sa honte, qui l'empêche de se montrer en public (LXXXVIII, 9) ; prisonnier de cette terre de misère, qui n'est qu'une étroite et obscure prison (LXIX, 34, אסיריו ; LXXIX, 11 ; CII, 21 ; peut-être aussi CVII, 10, 14, 16 [2]) ; prisonnier de ses péchés יפדה את ישראל מכל עונותיו (CXXX, 8) ; prisonnier de la mort, qui le guette, qui le prend dans ses filets, à laquelle il ne saurait échapper (XVIII, 5, 6 ; XLIX, 8 [3]; LXXIX, 11 ; CII, 21 ; CXVI, 3). Il est enfin, aussi bien que ses ancêtres et comme eux, captif en pays étranger, prisonnier de guerre (שבות, שבי), il attend que sa rançon כפר soit payée, et que l'heure de la délivrance arrive פדות. Cette idée de la captivité à l'étranger vient surtout de la captivité d'Égypte, qui a laissé un souvenir profond dans la conscience de la nation.

[1] On sait que ces deux derniers mots signifient aussi prison.

[2] Les ancêtres auxquels ce psaume est consacré servent de type pour leurs descendants.

[3] Délivrance et rançon de la mort.

Digitized by Google

26. Parmi les êtres les plus faibles de la société sont la veuve et l'orphelin, créatures abandonnées et sans défense. Il n'est pas dit expressément, dans les Psaumes, que le Pauvre soit un orphelin, mais il est un *abel*; il est en deuil de sa mère (XXXV, 14), il porte le sac, מספדי, שקי (XXX, 12; LXIX, 12), met les vêtements noirs, קדר, qui sont un signe de deuil[1] (XXXV, 14; XXXVIII, 7; XLII, 10), il demande des consolations comme ceux qui pleurent des êtres chéris enlevés par la mort (LXIX, 21; LXXI, 21). On peut donc croire qu'il se considère comme orphelin, et dans tous les cas, par analogie, il se compare à la veuve et à l'orphelin; quand il s'intéresse si vivement à eux, c'est qu'il se voit en eux et qu'à travers leur souffrance, il sent sa souffrance. Jamais il ne parle d'eux sans penser aussitôt à soi et faire un retour sur son propre sort: « Dieu voit la misère du *Pauvre* et de l'orphelin, il jugera le procès de l'orphelin et de l'opprimé (X, 14, 18); Dieu est le père de l'orphelin, le juge protecteur de la veuve, il ramène les *Pauvres* יחידים (LXVIII, 6, 7); faites justice au *Pauvre*, à l'orphelin, au malheureux, au déshérité שפטו דל יתום עני ורש (LXXXII, 3); ils oppriment ton *peuple*, tuent la *veuve* et l'*orphelin* (XCIV, 5, 6); Dieu garde, protège et sauve les aveugles, les *çaddikim*, les étrangers, la veuve, l'orphelin (CXLVI, 8, 9). »

27. Plus malheureux encore que la veuve et l'orphelin est l'étranger, l'aubain, le métèque; il n'a pas seulement contre lui le sentiment national, mais la loi elle-même, qui, malgré la protection qu'elle lui accorde, ne lui donne cependant pas la plénitude des droits. Il était donc inévitable de voir le Pauvre se comparer à l'étranger. Son sort est comme celui des étrangers de toute catégorie, גרי, גר, זר, נכרי, תושב[2]; il est, comme on l'a vu, étranger au milieu de sa famille, de ses amis, de la société; ses adversaires le traitent comme on traiterait un étranger; ce sont eux, et non pas lui, qui sont les maîtres du pays; ce sont eux, et non pas lui, qui prospèrent comme l'indigène verdoyant (XXXVII, 35). Du reste, au-dessus d'eux et de la nation tout entière, il y a un maître qui commande, le roi d'une autre nation, et dans son propre pays le peuple juif demeure comme un étranger, établi seulement pour un temps, ou bien, d'une manière générale, l'homme n'est sur cette terre qu'un étranger, un voyageur qui

[1] Voir Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites, first series*, Edimbourg, 1889, p. 414.

[2] Il est naturel qu'étant *gêr*, le Pauvre songe à se substituer à ces *gêrim* odieux qui vivaient en parasites autour du temple et dans le temple (V, 5; XV, 1; LXI, 5). C'est à peu près ce que dit M. Renan (*l. c.*, p. 798), si nous ne nous trompons; cf. Robertson Smith, *l. c.*, p. 77. Peut-être cependant ne faut-il pas trop presser le sens du mot גרר dans les psaumes que nous venons de citer.

Digitized by Google

passe[1], dont le temps est mesuré et dont la trace disparaît (CXIX, 19, 54); comme autrefois les patriarches dans leurs pérégrinations et le peuple juif en Égypte, le Pauvre est un *gêr* et un *tosab*, Dieu et la nature l'ont voulu ainsi, et quoiqu'il soit pour ainsi dire le fils de Dieu, même dans ses relations avec Dieu, il se considère comme un étranger (XXXIX, 13; CXIX, 19). La sympathie du Pauvre pour l'étranger est profonde, car il sait quelles sont les souffrances de l'étranger, et suivant l'admirable expression du Pentateuque, il connaît l'âme de l'étranger (Ex., XXIII, 9). L'étranger est mis par le Psalmiste au même rang et sur le même plan que l'indigène (XCIV, 6; CXLVI, 9); dans ce compagnon d'infortune, comme dans la veuve et l'orphelin, le Pauvre s'aime et se reconnaît.

28. Le Pauvre est-il réellement pauvre, au sens propre du mot? on ne pourrait pas l'affirmer à première vue. Il est très probable néanmoins que les Pauvres se recrutaient surtout dans les couches les plus humbles de la société, ils ne font évidemment point partie de l'aristocratie juive ni des classes dirigeantes, ni même de la bourgeoisie aisée, s'il y en avait une, puisqu'ils se plaignent constamment d'être opprimés. Ils parlent des détenteurs de l'autorité, des gens puissants et en place, des grands personnages de la nation en termes peu sympathiques, et des gens « satisfaits » et « arrivés » comme ferait un socialiste exalté de nos jours. Le Pauvre n'est pas encore parmi les puissants du pays (CXII, 2, 3), quoiqu'il espère en être plus tard; en attendant, il est de ceux qui sont dans la poussière et sur le fumier (CXIII, 7, 8). Ce sont ses adversaires qui ont le blé, le vin, les plats délicats (IV, 8; CXLI, 4), tandis que lui se contente provisoirement de peu (XXXVII, 16), ne jalouse pas le riche (XLIX, 17), car il sait que les biens de la terre sont biens périssables, sur lesquels on ne peut pas compter (XLIX, 7; LII, 9), qu'on laisse au moment de mourir (XLIX, 11), et il espère en Dieu, qui finalement lui donnera fortune et richesse (CXII, 3). Les riches n'ont généralement que faire de cette philosophie, quelque philosophes qu'ils puissent être; elle est bonne pour les pauvres. Il suffit de voir la sympathie du Pauvre pour les véritables pauvres (XLI, 2; probablement aussi LXXXII, 3), le souci constant qu'il a de trouver son pain quotidien, pour être sûr que sa pauvreté n'est pas une fiction. Et cependant elle l'est un peu, ou du moins le dénûment du

[1] C'est ce qui explique en partie l'emploi si fréquent du mot דרך. Chez les Psalmistes, l'homme est toujours en route; au Ps. CII, 24, le דרך semble être véritablement la route et le voyage de la vie; cf. CVII, 4, la vie humaine est comme un voyage à travers le désert.

Digitized by Google

Pauvre n'est pas l'essence même de sa pauvreté. Dans un pays comme la Palestine et à cette époque, la situation des pauvres n'était pas aussi lamentable qu'elle l'est dans nos pays et dans nos sociétés modernes. Il ne faut pas oublier que nos Pauvres sont pauvres d'intention, ils ont fait une espèce de vœu de pauvreté ; comme nous l'avons dit, il y a, dans leur souffrance, une part de convention, et quelles que soient les privations ou les humiliations qu'ils supportent, il est sûr qu'ils y trouvent aussi des compensations et des joies.

5. *Misères morales.*

29. Une des sources de souffrance du Pauvre, c'est le trouble de sa conscience, qui n'est jamais en repos, et sa crainte de n'avoir pas suffisamment obéi à la volonté de Dieu. Une partie de ses maladies, comme nous l'avons montré plus haut (nº 18), vient de ses péchés. Malgré sa ferme volonté d'observer les commandements de Dieu, le Pauvre est un grand pécheur, c'est pour lui à la fois un sujet d'affliction et de consolation. Ses péchés lui expliquent ses souffrances. A l'opposé de Job, qui accuse Dieu et se révolte contre lui, le Pauvre convient qu'il a mérité son sort, que Dieu est juste ; pas un instant il ne s'avise de se soulever contre celui qui le frappe et de douter de sa justice. Tout au plus trouve-t-il quelquefois qu'elle tarde à venir et qu'elle pourrait être plus prompte à s'exercer, mais s'il le pense tout bas, il ne le dira pas, ce serait un blasphème qui ne passera pas ses lèvres (voir nº 19).

C'est donc sa conviction qu'il est couvert de péchés, און, אשמה, עון, פשע, חטאה, חטא, אולתי ; il les ignore peut-être, il se peut qu'il les ait commis involontairement et sans le savoir (שגיאות, נסתרות, XIX, 13), mais il n'en mérite pas moins la punition qu'il subit. Ses péchés sont nombreux (XXV, 11, 18), plus nombreux que les cheveux de la tête (XL, 13 [1]), ils l'accablent de leur poids, il en est comme submergé (XXXVIII, 5), il y pense sans cesse, sa conscience en est obsédée (LI, 5). Outre ses propres péchés, il porte ceux de ses ancêtres, commis dans les jeunes temps du peuple juif (חטאות נעורי, XXV, 7 [2] ; חטאנו עם אבותינו, CVI, 6, 7). Si Dieu voulait tenir compte de tous les péchés, pas un homme ne pourrait sub-

[1] Il est possible cependant que cette expression se rapporte aux maux du Pauvre et non à ses péchés.

[2] C'est probablement le sens du verset ; cf. CIX, 14, le péché des ancêtres du Méchant doit peser sur lui ; voir aussi LXXIX, 8 ; CIII, 5 ; et plus loin nº 46.

Digitized by Google

sister devant lui מי יעמוד (CXXX, 3), pas un être vivant ne serait innocent ...לא יצדק (CXLIII, 2 [1]). Le Pauvre (comme l'homme en général) est né dans le péché et a été conçu dans la faute (LI, 7). Loin d'accuser Dieu, il convient qu'il a transgressé la Loi, avoue ses torts, proclame et confesse hautement ses fautes [2] (XXXII, 5; XXXVIII, 19; LI, 5; LXIX, 6).

30. Le Pauvre souffre donc dans sa conscience, mais il souffre aussi, par suite de ses fautes, dans ses relations avec Dieu. Il ressent amèrement l'éloignement de Dieu, dû à ses péchés; il n'a pas de paix dans son corps, à cause de ses péchés (XXXVIII, 4); c'est pour ses fautes qu'il est puni (XL, 13), que Dieu est irrité contre lui (XC, 7, 9; CII, 11; etc., אפך, זעמך, חמתך, כעסך, עברתך, קצפך) et est en colère (אנפת, יטר, עשנה), s'éloigne de lui et se cache, העלים, העמד ברחוק (X, 1; XXXV, 22; LV, 2), l'oublie תשכח (X, 12), tarde à le venger (XL, 18), est sourd à sa prière, אל תחרש XXXV, 22; CIX, 1), s'endort et ne veille pas sur lui (XXXV, 23; למה תישן, XLIV, 24; אל ינום, CXXI, 3), ne regarde pas et détourne la face תסתיר פניך (XIII, 2; XLIV, 25), le repousse (LX, 3), appesantit sa main sur lui (XXXVIII, 3), dirige ses flèches contre lui et lui fait la guerre (XXXVIII, 3; תגרת ידך, XXXIX, 11; יריב, CIII, 9), le sonde, sonde ses reins, l'éprouve, le purifie par l'eau et le feu (XVII, 3; XXVI, 2; LXVI, 10, 12; בחנת, חקרת, נסה, פקדת, צרפתני), lui fait boire le vin de l'ivresse יין תרעלה (LX, 5), de sorte qu'il titube et chancelle (CVII, 27). Ses ennemis triomphent et le raillent de l'abandon dans lequel Dieu le laisse, prétendent que Dieu ne se soucie pas de lui. Beaucoup lui disent : Dieu ne voit pas, ne vient pas à ton secours (III, 3); ses adversaires lui demandent tous les jours : Où donc est ton Dieu (XLII, 4, 11); de même que les Nations disent : Où donc est leur Dieu et que fait-il pour eux (LXXIX, 10; CXV, 2 [3]). Ces railleries de leur part sont pour lui la plus vive des humiliations (voir n° 42).

31. Enfin, une des plus importantes causes de la tristesse et de la misère du Pauvre, c'est qu'il est profondément atteint par la pensée que tout est vain, que l'homme est un être faible, éphémère, et que la menace de la mort est perpétuellement suspendue sur sa tête.

Le nom de l'homme faible et mortel n'est pas איש, mais אנוש (VIII, 5; IX, 20, 21; etc.), et partout où ce dernier mot est employé, il désigne l'infirmité humaine. Le monde est un monde

[1] Peut-être est-ce aussi le sens du אין עושה טוב, XIV, 1-3; doublet, Ps. LIII.
[2] C'est l'origine de la confession, une image changée en acte matériel.
[3] Le verset XXII, 9, est probablement un conseil ironique de leur part.

Digitized by Google

périssable חלד, l'homme est chair et poussière, עפר, בשר (LVI, 5 ; XXX, 10 ; CIII, 14), un être fragile et limité חדל (XXXIX, 5), proie destinée à la tombe יורדי עפר (XXII, 30), fils de la mort בני תמותה (LXXIX, 11 ; CII, 21), et nous avons déjà vu qu'il est né dans le péché. Il mérite à peine que Dieu se souvienne de lui (VIII, 5, מה אנוש ; CXLIV, 3, מה אדם). Sa vie est comme un souffle qui passe הבל (XXXIX, 6, 7, 12 ; LXII, 10 ; CXLIV, 4 ; cf. הגה, XC, 9), une image, une ombre qui fuit (XXXIX, 7 ; CII, 12 ; CXLIV, 4), une fumée qui se dissipe (CII, 4). Toute son existence n'est qu'un rêve et un mensonge כזב, הבל (LXII, 10), sa fortune et ses trésors ne le suivent pas dans la tombe (XXXIX, 7 ; XLIX, 11, 13), le but de sa vie est un mirage et une déception על מה טוא בראת (LXXXIX, 48), ses pensées sont vaines (XCIV, 11), faux est le secours de l'homme et l'appui des puissants (CVIII, 13 ; CXLVI, 3 [1]), l'homme tout entier n'est qu'une illusion כל האדם כזב (CXVI, 11).

32. Le monde terrestre, à son tour, est un monde de misère. La terre, comme nous l'avons vu déjà (nos 22 et 25), est une terre désolée, une prison obscure ; elle est aride, épuisée, sans eau, comme le désert (LXIII, 2 ; CXLIII, 6), une vallée de larmes עמק הבכא (LXXXIV, 7), toute couverte d'ombre et de ténèbres מחשכי ארץ (LXXIV, 20 ; cf. XXIII, 4, qui ne s'applique pourtant pas à la terre entière ; voir aussi le no 27).

33. Ces pensées ne sont pas de pure théorie et renfermées dans le domaine de la spéculation, elles ont une grande influence sur l'attitude du Pauvre, sur sa vie et son caractère : il en est comme imprégné et affligé pour la vie ; c'est un pessimisme profond et lamentable. « Nos années passent et nos jours s'en vont comme la fumée, se consument comme le feu (XC, 9 ; CII, 4) ; je m'incline comme l'ombre, je sèche comme l'herbe (CII, 12 ; CIX, 23). » L'image de la mort surtout préoccupe le Pauvre, il éprouve constamment la crainte de la mort, a peur de tomber dans les filets de la mort (XVIII, 5, 6 ; LV, 5 ; CXVI, 3). Les hommes sont proprement destinés à la mort יורדי בור, יורדי דומה, יורדי עפר, et toute la vie du Pauvre n'est qu'une longue mort גוע מנער (LXXXVIII, 16). Rien ne peut sauver l'homme de cette fin misérable, aucune fortune ne peut le racheter ni payer sa rançon (XLIX, 8, 9). C'est pourquoi le Pauvre est dans des transes perpétuelles, préoccupé sans cesse de la brièveté de la vie et de sa fin imminente. Dans beaucoup de cas, sans doute, cette mort dont il parle est, comme nous le ver-

[1] C'est le sens aussi de CXXI, 11 : Si ce n'est pas Dieu qui construit notre maison (non le temple, comme on croit généralement), c'est en vain que... ; si Dieu ne garde pas la ville (une ville quelconque), c'est en vain que... Ces passages ne renferment pas d'allusion historique.

Digitized by Google

rons, une mort symbolique dont nous donnerons plus tard le sens, mais il s'en faut qu'il en soit toujours ainsi. Il n'y a point de symbole dans les passages suivants : « Fais-moi connaître, ô Dieu, la mesure de mes jours ; que je sache quel être fragile je suis. Ma vie n'a que la mesure d'un empan, mon existence terrestre est comme un point à tes yeux (XXXIX, 6 ; LXXXIX, 48) ; tu ramènes le mortel au néant (XC, 3), mille ans, à tes yeux, sont comme le jour d'hier, qui a déjà passé, comme une veillée de la nuit (XC, 4) ; tu les emportes, ils sont comme un rêve, comme l'herbe qui fleurit le matin, mais que l'on coupe le soir et qui se fane (XC, 6), comme la fleur qui brille un instant, mais un vent passe, elle n'est plus et sa place ne la reconnaît plus (CIII, 15, 16). Notre vie dure soixante-dix ans, au plus quatre-vingts ans, et son agitation est misère et vanité (XC, 10). Le sort de l'homme est comme le sort de la bête [1], sages et fous sont également emportés par la mort (XLIX, 11, 13), jetés dans le néant où cessent toute pensée et toute souffrance חפצי (LXXXVIII, 6). » Le Psalmiste espère que sa vie sera longue (XCI, 16), tandis que celle du Méchant sera courte (CIX, 8) ; il demande que sa vie ne soit pas abrégée (CII, 24, 25), tandis que le Méchant n'atteindra pas la moitié de ses jours (LV, 24) et descendra vivant dans la tombe (LV, 16) ; il souhaite une vieillesse heureuse et verdoyante (XCII, 15 ; LXXI, 9, 18), et d'être délivré de la mort (XVI, 10 ; XXXIII, 19 ; CIII, 4). C'est le grand cri du Pauvre.

6. *Le Méchant.*

34. Les plus vives et les plus nombreuses souffrances du Pauvre lui viennent de ces hommes qu'il appelle Méchants et Impies et qui le persécutent jour et nuit.

Le Méchant est mauvais dès le ventre de sa mère, מרחם, מבטן (LVIII, 4), il s'attache à des choses vaines et mensongères, כזב ריק (IV, 3), sa bouche est duplicité ; son ventre, méchanceté הוות ; il enfante le péché, le mal, le mensonge, שקר, עמל, און, il n'est que violence, querelle, guerre, oppression : בלע, דבר, בליעל גזל, דחי, חמס, חומץ, לחם, לחץ, מלחמה, עלילה, עקה, עשק, עתק קרב, ריב, רעה, הד. Son cœur est tortueux עקש (CI, 4) ; il est avec les adultères et les voleurs (L, 18), les forgerons de mensonges (XL, 5), il opprime le peuple, ידכאו, יענו (XCIV, 4), tue la veuve et l'orphelin (XCIV, 6).

[1] Voir le texte.

Digitized by Google

Le Méchant, comme on l'a vu plus haut, est l'ennemi du Pauvre[1], il le hait, l'accuse injustement (CIX, 4, 5, 6; cf. LV, 4), médite tout le temps de lui faire du mal (CXL, 3), le pousse pour le faire tomber (CXVIII, 13), se met en embuscade pour se jeter subitement sur lui (X, 8, 9; LXIV, 5), se réjouit quand il tombe (XXXVIII, 17), cligne des yeux (XXXV, 19), grince des dents (XXXVII, 12), voudrait le dévorer vivant (XXXV, 25; CXXIV, 3); se ligue contre lui (XXXI, 14), prépare des complots (XLI, 8; LXXXIII, 3), se réunit en troupes pour l'envelopper (LVI, 7; LIX, 4), demande s'il ne mourra pas bientôt et que son nom soit effacé (XLI, 6).

Du Méchant, le Pauvre est obligé de supporter l'insulte et la raillerie[2], l'envie, la médisance, la calomnie, l'usure, le vol, נשך. Le Méchant emprunte et ne rend pas (XXXVII, 21).

Les ennemis du Pauvre sont nombreux (III, 7; XXV, 19; XXXVIII, 20; CXLII, 7), plus nombreux que les cheveux de la tête (LXIX, 5); ils entourent le Pauvre, l'enveloppent (III, 7; XVII, 9; XXII, 13), se précipitent sur lui et le piquent comme un essaim d'abeilles (CXVIII, 12), la troupe des taureaux, les taureaux du Basan, font cercle autour de lui et ouvrent la bouche pour l'engloutir (XXII, 13, 14).

35. Quelques-unes des formes de la persécution du Méchant contre le Pauvre méritent spécialement d'être signalées. Et tout d'abord le mensonge et la perfidie du Méchant. Des centaines de fois le Pauvre se plaint, dans les Psaumes, de la langue, de la bouche, des lèvres (לשון, פה, שפה, גרון) qui profèrent le mensonge, la fausseté, le parjure, la flatterie (אלה, כזב, כחש, רמיה, שוא, שקר, תרמית); des discours hypocrites et mielleux qu'il entend, חלקות, לשונם יחליקון (V, 10; XII, 3, 4), où il n'y a qu'orgueil, forfanterie, méchanceté, péché, perfidie, conjuration malfaisante (X, 7; XII, 4, 5; XLI, 7, 9, עלי יתלחשו). Le Pauvre a peur des paroles hostiles qu'il entend דבת רבים (XXXI, 14) et de la guerre de langue qu'on lui fait ריב לשונות (XXXI, 21). C'est à l'aide de mauvais propos, de mensonges, de calomnies adroitement semées dans l'ombre (CI, 5), que le Méchant le persécute et cherche à le perdre (XV, 3, רגל; XXVII, 12; CIX, 2, 3; CXIX, 69, etc.; CXX, 2). Le mal que font au Pauvre la médisance et la calomnie du Méchant est incalculable. Il ne sort pas un mot honnête de la bouche du Méchant, sa gorge est un abîme ouvert, sa langue un rasoir affilé,

[1] Voir n° 42.

[2] Quelques-uns des traits qui se trouvent dans ce tableau paraissent s'appliquer ou s'appliquent effectivement aux Nations, mais on verra plus loin qu'entre les Méchants et les Nations la différence est petite et que souvent il est difficile de les distinguer. Cette observation est surtout nécessaire pour nos renvois au psaume CXVIII.

Digitized by Google

une épée aiguisée, elle est aiguisée et empoisonnée comme la langue de la vipère (v, 10; — LII, 4; LVII, 5; LIX, 8; LXIV, 4; — LVIII, 5; CXL, 4); mais la mauvaise langue sera finalement condamnée au silence et punie aussi bien que la violence (LXIII, 12; CXL, 12).

36. L'hypocrisie et la perfidie du Méchant envers le Pauvre se manifestent dans l'administration de la justice. Les fonctions judiciaires sont remplies par le Méchant, qui occupe toutes les hautes positions sociales et administratives. Entre ses mains, la justice est un instrument de mensonge et d'oppression. Il condamne le Pauvre (CIX, 31, שפטי נפשי, opposé à חפצי צדקי, XXXV, 27), déclare coupable l'innocent, דם נקי ירשיעו (XCIV, 21); il produit de faux témoins, עדי שקר, עדי חמס (XXVII, 12; XXXV, 11), l'accusateur malfaisant, le *satan*, les accusations perfides et odieuses, שטני נפשי, שטני (XXXVIII, 21; LXXI, 13; CIX, 4, 20, 29; cf. CIX, 6). Les juges sont corrompus et vendus, שחד על נקי (XV, 5; שחד, XXVI, 10), leurs sentences sont iniques, ils favorisent le Méchant, refusent de faire justice à l'humble, au pauvre, à l'orphelin (LXXXII, 2, 3), jugent sans équité (LVIII, 2). Quelques-unes des expressions qui précèdent ont sans doute un sens symbolique; ce sont, plus ou moins, des images qui représentent les injustices commises par le Méchant. Elles veulent cependant, à ce que nous croyons, jeter un certain blâme sur les tribunaux et les juges de l'époque. Le paragraphe des Dix-huit Bénédictions où il est demandé à Dieu de ramener les juges anciens et les conseillers des temps primitifs, semble bien indiquer que le Pauvre n'avait pas, de la justice de son temps, une idée très favorable. Les versets LXXXII, 2, et LVIII, 2, que nous venons de citer doivent certainement se prendre au propre et montrent que les juges contemporains n'étaient pas à l'abri du soupçon.

37. Le Méchant en veut positivement à la vie du Pauvre. Il voudrait l'égorger לטבח (XXXVII, 14), le tuer להמיתו (XXXVII, 32), le détruire, le dévorer (XXVII, 2, לאכל את בשרי; XXXV, 25, בלעונהו), l'engloutir vivant (CXXIV, 3), en faire sa proie (CXXIV, 6, טרף לשניהם), s'emparer de sa personne, lui ôter la vie, בקשו נפשי, קוו נפשי (LIV, 5; LVI, 7; LXX, 3; LXXXVI, 14). Il tire l'épée, bande l'arc, pour tirer sur le Pauvre (XI, 2; XXXVII, 14; LXIV, 5); il tue, assassine יהרגו, ירצחו (XCIV, 6). Tous les jours les Pauvres sont mis à mort, ils sont un troupeau qu'on mène à l'abattoir et qu'on massacre צאן טבחה, צאן מאכל (XLIV, 12, 23). Ce dernier trait se rapporte, il est vrai, à la persécution que le peuple juif a subie de la part des peuples étrangers, et dans tous les cas il est clair que toutes ces expressions et manières de parler sont métapho-

Digitized by Google

riques, elles veulent uniquement dire que le Pauvre[1] est malheureux et maltraité.

38. Rien ne justifie les mauvais traitements auxquels le Pauvre est en butte de la part des Méchants. Leur haine est absolument imméritée, ses ennemis le persécutent gratuitement et sans raison (צוררי ריקם, VII, 5; בוגדים ריקם, XXV, 3; שנאי חנם, XXXV, 19; LXIX, 5; שנאי שקר, אויבי שקר, XXXV, 19; XXXVIII, 20). Ils lui rendent le mal pour le bien, et cependant lui, quand ils étaient malades, il a revêtu le cilice, s'est mortifié dans le jeûne, a prié pour eux comme pour des frères (XXXV, 12-14); mais ils le calomnient en récompense du bien qu'il leur a fait (XXXVIII, 21), ils le persécutent sans qu'il y ait de sa faute ni qu'il ait aucun tort envers eux (LIX, 4, 5), et lui paient en haine son amour (CIX, 4, 5).

39. Le Méchant, comme nous l'avons déjà vu plus haut (n° 15), est aussi bien l'ennemi de Dieu que du Pauvre. Il ne croit pas en Dieu, se révolte contre lui, prétend que Dieu ne s'occupe pas de ce monde ou n'a pas de pouvoir sur lui. Il est rebelle à Dieu, מרו בך (V, 11), blasphème et méprise Dieu, נאץ, ברך (X, 3, 14), מגדף, מחרף (LXXIV, 10, 18, 22[2]). Il oublie Dieu, ne l'invoque pas, ne le craint pas (IX, 18; XIV, 4; XXXVI, 2); il dit en son cœur : « Il n'y a pas de Dieu » (X, 4; XIV, 1), ou bien : « Dieu a oublié de s'occuper de ce monde, a détourné sa face du Pauvre et ne se soucie de rien (X, 4, 11, 13), ne secourt pas le Pauvre (III, 3), ne sait pas ce qui se passe sur cette terre et n'en a pas connaissance (LXXIII, 11), ne voit ni ne connaît les actions des hommes (XCIV, 7); nous pouvons faire ce que nous voulons, qui le verra ou l'entendra (LIX, 8; LXIV, 6[3])? » Le Méchant hait toute règle et se rit des commandements de Dieu (L, 17).

40. L'orgueil du Méchant est insupportable, il fait sentir durement au Pauvre son humilité, parle avec arrogance (XII, 4, 5; XXXV, 26), est fier, hautain et dur, גאון, גאות, צואר עתק ידברו עתק גאוה (X, 2; XVII, 10; LIX, 13; LXXV, 6; XCIV, 4). Son orgueil brûle le Pauvre (X, 2); il lève la corne (LXXV, 5, 6), ses regards sont insolents et son cœur se dilate de vanité (XVIII, 28; CI, 5, רחב לבב). Confiant en sa fortune et en sa puissance[4], il est plein de suffisance, parle avec hauteur et mépris (XXXI, 19; CXXIII, 3, 4, etc.), sa bouche est dans le ciel et sa langue se promène sur la terre (c'est-à-dire : il gouverne, en paroles, le ciel et la terre,

[1] Et le peuple juif.
[2] A moins que ce passage ne s'applique aux Nations.
[3] C'est lui aussi qui demande au Pauvre : Où donc est ton Dieu? Voir n° 30.
[4] XLII, 7; LII, 9.

Digitized by Google

LXXIII, 9). Il pousse l'outrecuidance jusqu'à s'imaginer que la mort n'osera pas le toucher (IX, 21), et il dit : je ne chancellerai pas (X, 7) !

7. *Les Nations.*

41. Les Nations sont aussi les ennemis du Pauvre, représentant du peuple juif, et le font souffrir. Elles le haïssent, le persécutent et l'oppriment (XLIV, 6-8), le dévorent (XLIV, 11), le vendent comme esclave à vil prix (XLIV, 13) ; elles ont vaincu le peuple juif et veulent l'exterminer (voir les Ps. LXXIV et LXXIX ; LXXIV, 8; LXXXIII, 5), elles ont jeté aux oiseaux de proie et aux bêtes féroces les cadavres des serviteurs de Dieu (LXXIX, 2), elles ont emmené les Juifs en captivité et raillé leur défaite en disant : où donc est votre Dieu (voir n° 30) ? Ce sont surtout les peuples voisins dont le Pauvre se plaint le plus vivement, שכנינו, סביבותינו. Les voisins seront punis soixante-dix fois pour le mal qu'ils font (LXXIX, 12), ils sont autour du Pauvre et l'environnent סביבותי (XXVII, 6; probablement aussi le מגור מסביב de XXXI, 14), les Juifs sont pour les voisins un objet de querelle, de honte, de mépris et de moquerie perpétuelle (XXXI, 12 [1] ; XLIV, 14, 15, 17; LXXIX, 4 ; LXXX, 7 ; LXXXIX, 42 ; מנוד ראש, מדון, etc.).

Les Nations sont aussi les ennemis de Dieu צורריך, משנאיך, אויביך, LXVI, 3 ; LXXIV, 4 [2]; LXXXI, 16 ; LXXXIII, 3), elles blasphèment contre Dieu (XLIV, 17; LXXIX, 12), s'éloignent de lui, סוררים (LXVI, 7; LXVIII, 7, 19), se soulèvent, s'agitent, sont rebelles à Dieu et à son Oint (II, 1, 2). Elles ne connaissent pas Dieu et n'invoquent pas son nom (LXXIX, 6), le peuple juif seul a connu la loi de Dieu, aucun autre peuple n'a obtenu cette faveur (CXLVII, 20 [3]).

8. *La honte du Pauvre.*

42. Nous venons de parler et nous avons déjà parlé plus haut (n° 34) du mépris qui pèse sur le Pauvre. Rien ne lui est plus sensible que cette humiliation et cette honte qu'il supporte, (בוז, בושה, בשת, חרפה, כלמה, לעג, מדון, מנוד ראש, קלס, קלון [4]), et

[1] Nous supposons que ce verset s'applique aux voisins du dehors.
[2] Voir aussi versets 10 et 18.
[3] Cf. IX, 18 ; LXXVIII, 5.
[4] Voir aussi חפר, XXXIV, 6 ; XXXV, 4, 7, etc.

Digitized by Google

qui lui vient à la fois de ses ennemis du dedans et du dehors, du Méchant, des voisins, des Nations, et même de Dieu. La honte qui lui vient de Dieu est que sa prière est repoussée (אבושה), n'est pas exaucée; qu'il est livré par Dieu aux Méchants et à l'étranger (par exemple, XLIV, 10, 12; LX, 3, 12; etc.), et, comme nous l'avons montré plus haut (n° 30), qu'il est malheureux. Celle qui lui vient de ses ennemis du dedans et du dehors, c'est qu'ils se moquent de sa misère, de sa détresse, de l'abandon où Dieu le laisse (XLII, 11; etc.). Ils se moquent également de sa fidélité à Dieu, leur haine pour Dieu se tourne en haine et en mépris pour le Pauvre, c'est pour Dieu qu'il porte la honte (LXIX, 8), « le blasphème de tes blasphémateurs retombe sur moi » (LXIX, 10). L'honneur du Pauvre est terni כבודי לכלמה (IV, 3), tous les jours sa honte est présente à ses yeux [1] (XLIV, 16), il est la fable משל de ses ennemis (LXIX, 12), ses proches même se moquent de lui (LV, 13-15), les gens qui sont assis à la porte de la ville chuchotent quand il passe, les buveurs font des chansons sur lui (LXIX, 13), il est le plus méprisé du peuple בזוי עם [2] (XXII, 7), tous ceux qui le voient hochent la tête (XXII, 8; CIX, 25), les satisfaits et les orgueilleux le rassasient d'avanies (CXXIII, 3, 4), et enfin, comme on vient de le voir dans le paragraphe précédent, il est, chez les Nations, un objet de risée et de mépris [3].

9. *Portrait du Pauvre.*

43. Quoique l'analyse qui précède ait donné une idée suffisante de la souffrance du Pauvre, il n'est pas inutile, pour obtenir une impression d'ensemble, que nous reproduisions ici quelques-uns des portraits du Pauvre qui sont répandus dans les Psaumes. On verra que cette espèce de répétition ne fait pas longueur.

Un de ces tableaux les plus frappants se trouve au Ps. LXIX. « Les eaux, dit le Pauvre, sont venues jusqu'à mon âme, j'ai plongé dans l'abîme יון מצולה, dans la profondeur des eaux; les torrents m'ont submergé. A force de crier, ma gorge s'est enflammée mes yeux se sont consumés... A cause de toi, ô mon Dieu, j'ai porté la honte et l'abjection, le blasphème de tes blasphémateurs est tombé sur moi. J'ai pleuré dans le jeûne, je me suis couvert du sac de deuil, mon cœur est brisé, je n'ai trouvé nulle part de con-

[1] כל היום a très souvent ce sens dans les Psaumes.
[2] On ne doit pas traduire par « le peuple le plus méprisé », il ne semble pas que, dans ce passage, il soit question des rapports du Pauvre avec les peuples étrangers.
[3] Comparer avec le numéro 30.

Digitized by Google

solation, mes ennemis ont mis du poison dans ma nourriture et dans ma soif ils m'ont abreuvé de vinaigre[1]. »

Un portrait analogue se trouve au Ps. CII, 1-12 ; le Ps. CVII contient la liste de toutes les misères du Pauvre, faim, soif, infirmités, prison, mort.

Les souffrances que le Pauvre ou plutôt le peuple juif supporte de la part des Nations sont surtout décrites dans le Ps. XLIV, auquel il faut aujouter les Ps. LXXIV et LXXIX. « Tu as fait de nous un troupeau qu'on dévore et tu nous as dispersés parmi les Nations ; tu as vendu ton peuple pour rien, tu l'as cédé à vil prix ; tu nous as rendus la honte des Nations, la risée de nos voisins. Tous les jours, ma honte est sous mes yeux et la rougeur couvre mon front, quand j'entends la voix de l'insulteur et des railleurs, quand je vois l'ennemi, celui qui veut tirer vengeance de moi. C'est pour toi que nous sommes tués tous les jours, traités comme un troupeau qu'on mène à la boucherie. Nous sommes couchés dans la poussière et notre corps est collé à la terre (Ps. XLIV). »

Les deux tableaux les plus saisissants se trouvent aux Ps. XXII et XXXVIII. Il s'échappe de ces Psaumes une note douloureuse et poignante, une lamentation qui va au cœur, et le christianisme l'a bien compris, quand il a cherché dans ces chapitres le type de la Passion de Jésus. « Je suis un vermisseau, non un homme ; la honte des hommes, le dernier du peuple. Tous ceux qui me voient se moquent de moi, restent bouche béante, hochent la tête. De nombreux taureaux m'ont entouré, les taureaux sauvages du Basan m'enveloppent, ils ouvrent la bouche comme un lion qui déchire et qui rugit. J'ai été répandu comme de l'eau, tous mes os se disloquent, ma force est sèche comme un tesson, ma langue se paralyse dans mon palais. Ils me regardent, contemplent ma détresse, se partagent mon vêtement et tirent au sort mon manteau (Ps. XXII). »

« Tes flèches, ô mon Dieu, m'ont percé, ta main s'est appesantie sur moi, tout mon corps n'est qu'une plaie, il n'y a pas de paix dans mes os, car mes péchés ont dépassé ma tête, ils pèsent sur moi d'un poids lourd, mes plaies pourrissent, mes côtes sont pleines de feu, mon cœur brûle, ma force m'a abandonné, la lumière de mes yeux est éteinte, mes amis m'abandonnent, mes ennemis m'adressent tous les jours des paroles de malheur et de tromperie. Hâte-toi, ô mon Dieu, et viens à mon secours (Ps. XXXVIII). »

44. On voit par ces passages et par ce que nous avons déjà

[1] On sait que ce trait fait partie du récit de la Passion de Jésus.

Digitized by Google

dit plus haut quelles sont les principales vertus du Pauvre, nous devons y ajouter quelques traits qui n'ont pas pu entrer dans le tableau n° 12. Le Pauvre, avant tout, aime et adore Dieu et est fidèle à ses commandements, Dieu est sans cesse présent à son esprit (XVI, 8), et jour et nuit il veut étudier sa Loi (I, 2); c'est pour Dieu, comme on l'a vu, qu'il souffre et se sacrifie (XLIV, 23; LXIX, 8, 9). Il aime aussi son prochain, il est bon et charitable envers les pauvres, tous les jours il exerce la charité, prête aux nécessiteux, donne aux infortunés (XXXVII, 21, 26; XLI, 2; CXII, 5, 9). Sa sympathie pour la veuve, l'orphelin, l'étranger et tous les êtres faibles est connue.

Le Pauvre marche dans l'intégrité, ses actions sont justes, il dit la vérité comme elle est dans son cœur, la calomnie ne souille pas sa bouche, il ne fait pas de mal à son semblable et épargne la honte à son prochain. L'homme méprisable est méprisé par lui, il honore au contraire ceux qui craignent Dieu, il garde sa parole et ne change pas; il ne donne pas son argent à usure et ne se laisse pas corrompre contre l'innocent (XV, 2, 5). Il a les mains pures, le cœur loyal, il ne se parjure pas (XXIV, 4). En ses mains, il n'y a pas de péché, il n'a pas fait de mal à ses amis, ni maltraité ceux qui l'oppriment gratuitement (VII, 4, 5). Sa bouche prononce des paroles de sagesse, et sa langue dit des paroles de justice (XXXVII, 30). Son cœur n'est pas vain, ni ses yeux arrogants (CXXXI, 1), il évite les orgueilleux et fuit la société des Méchants (I, 1; XXVI, 4, 5). Qui fait cela, ne chancellera jamais (XV, 5)!

10. *Différence fondamentale entre le Pauvre et le Méchant.*

45. Rien ne semble plus aisé, d'après tout ce qui précède, que de distinguer le Pauvre du Méchant, et cependant cela ne laisse pas de présenter, à certains égards, quelque difficulté. Le Méchant est un grand pécheur, mais le Pauvre l'est aussi, et on doit se demander en quoi consiste la différence. Elle semble consister d'abord en ce que le Pauvre pèche involontairement et surtout contre Dieu, très peu ou pas du tout envers les hommes, qu'il ne s'obstine pas dans ses péchés, les reconnaît, s'en corrige et s'en repent; le Méchant, au contraire, pèche avec intention et préméditation contre Dieu et les hommes et persiste dans son péché. Il est mauvais de naissance, emprisonné pour la vie dans sa méchanceté, classé Méchant pour toujours. Son obstination dans la faute est si certaine qu'il est condamné d'avance, ou bien ses fautes sont si graves que Dieu ne lui pardonnera pas, sa prière

Digitized by Google

même sera un péché (CIX, 7). Le pardon du Pauvre est partout prévu et annoncé, la punition et la destruction du Méchant le sont également et avec la même certitude. Le Pauvre sera puni de ses fautes, puis pardonné ; le Méchant, au contraire, sera exterminé (voir, par exemple, CXLV, 20). Dans trois passages, cependant, les Psaumes semblent annoncer le repentir et le pardon du Méchant. Au Ps. LI, 15, il est dit formellement que les pécheurs פשעים, חטאים, peuvent revenir à Dieu [1], mais il n'est pas certain que ces pécheurs ne soient pas pris parmi les Pauvres et le reste du peuple, à l'exclusion des Méchants. On peut avoir le même doute sur le passage XC, 3, où un appel est adressé aux fils de l'homme pour qu'ils se repentent שובו בני אדם [2]. Enfin, à la fin du Ps. VII, où il y a quelque confusion dans le texte, nous serions tenté de croire qu'il manque, avant le verset 13, un passage où il serait question du Méchant, puis, les versets 13 et suivants parleraient de la punition qui le frappera, *s'il ne se repent pas*. En somme, la pénitence et le pardon du Méchant ne sont guère prévus. La réconciliation finale des Nations avec Dieu est annoncée cent fois ; celle du Méchant, si elle est annoncée dans les passages que nous venons de citer, l'est chichement et sans conviction. Cela n'est pas bien conforme aux règles de la justice et de la charité, et s'explique peut-être par ce sentiment naturel qui fait qu'entre amis et proches les haines sont toujours plus vives qu'entre étrangers, mais ce n'est pas tout. Les apologistes de la Bible nous paraissent avoir à peu près donné la véritable raison de cette haine irréconciliable contre le Méchant. Pour les Psalmistes, le Méchant est l'incarnation de la méchanceté, et la méchanceté ne peut pas se transformer, puisque c'est par essence qu'elle est méchanceté ; pour qu'elle disparaisse, il faut donc qu'elle soit exterminée. Ce sera l'œuvre des temps messianiques : la terre sera purgée du Méchant et de la méchanceté, et, après la conversion des Gentils, tous les hommes seront bons et justes et adoreront Dieu.

11. *Le Peuple juif.*

46. Nous n'avons étudié jusqu'à présent que trois des grands rôles des Psaumes : le Pauvre, le Méchant, les Nations ; il en est un quatrième et des plus importants, c'est le peuple juif. La place occupée par le peuple juif dans les Psaumes est considérable, le Pauvre est un grand patriote, les souffrances de la nation le

[1] Cf. XXV, 8.
[2] Cf. XXII, 28 : toutes les Nations reviendront Dieu.

Digitized by Google

préoccupent au moins autant que ses propres souffrances, et ses espérances d'avenir sont des espérances pour le peuple au moins autant que pour lui. Il n'a pas seulement le sentiment de son humiliation personnelle, mais celui de la nation tout entière, et, de plus, il ne vit pas seulement dans le peuple actuel et présent dont il fait partie, mais dans les générations du passé, un lien étroit l'unit à ses ancêtres, il se rappelle qu'il est de la postérité d'Abraham, de Jacob, de Juda et de Joseph, il est encore ému des malheurs qui ont frappé autrefois les Hébreux, et il lui arrive si bien de vivre de leur vie qu'il considère les temps anciens comme les temps de sa jeunesse, נעורי, et le temps actuel comme le temps de la vieillesse, זקנה, שיבה (LXXI, 5, 9, 17, 18; CXXIX, 1[1]). Nous ne nous arrêterons pas autrement sur ce sujet, qui est bien connu du lecteur, nous voulons seulement indiquer un certain nombre de passages qui montrent quelle est l'importance du peuple juif dans les Psaumes. Israël est le peuple de Dieu, עמך, עמו, גויך (XXXIII, 12; LXXVII, 16, 21; LXXVIII, 71; CXI, 6), son héritage נחלתך (XXXIII, 12; LXXIV, 2; LXXVIII, 71; XCIV, 14), son élu בחיריו (CV, 6; CXXXV, 4), son peuple de prédilection סגלה (CXXXV, 4), sa communauté עדתך (LXXIV, 2), son troupeau (LXXIV, 1; LXXX, 2; XCV, 7), le peuple qu'il s'est réservé צפוניך (LXXXIII, 4), ses serviteurs, ses sujets, son royaume, le peuple qui le craint et qui l'adore, יראי ה', יראיך, עבדיך, חסידיך, ממשלותיו (XXII, 24; LIX, 14; LX, 6-7, etc.; plus Ps. CXV et peut-être Ps. XVIII), enfin sa tribu שבטי ה', שבט נחלתך (LXXIV, 2; CXXII, 4), son oint et ses oints משיחו, משיחיך (peut-être déjà II, 2; probablement LXXXIV, 10; CV, 15[2]). Avec le peuple juif, Dieu a fait une alliance ברית; à lui seul, comme nous l'avons vu (n° 41), il a révélé sa Loi. La plupart de ces passages demandent, sans doute, à être vus de près; on court sans cesse le danger dans les Psaumes, et nous verrons pourquoi, de confondre le peuple juif et le Pauvre et de prendre l'un pour l'autre. C'est une question sur laquelle nous reviendrons plus loin. Le peuple juif a les mêmes caractères que le Pauvre; comme le Pauvre, il est bon, mais faible, il a souvent péché et sa fidélité à Dieu a chancelé plus d'une fois.

12. *Pauvre et Peuple.*

47. Quand on examine les quatre personnages qui occupent

[1] Voir aussi n° 29.
[2] Voir aussi LXXVIII, 61 où le peuple juif est עזו, תפארתו, sa force, sa gloire.

Digitized by Google

constamment la scène, Pauvre, Méchant, peuple juif, Nations, on aperçoit facilement qu'ils forment deux groupes symétriques, le Pauvre et le peuple d'un côté, le Méchant et les Nations de l'autre côté; le Pauvre est opposé au Méchant, le peuple juif est opposé aux Nations: le Pauvre et le peuple ensemble forment le groupe des bons; le Méchant et les Nations, le groupe des mauvais et des ennemis; le Méchant est l'ennemi du Pauvre, les Nations sont les ennemis du peuple juif; le Méchant est l'ennemi de l'intérieur, les Nations sont les ennemis du dehors. Mais cette division, qui est fortement imprimée dans l'esprit des Psalmistes, ne laisse pas de leur créer, à eux et à leurs lecteurs, un certain embarras. La situation de leur Méchant est d'abord équivoque : il est avec les Nations, et cependant en réalité il fait partie du peuple juif; quand le peuple juif est attaqué et soumis par les Nations, il est impossible que le Méchant ne compte point parmi les opprimés aussi bien que le Pauvre. D'autre part, on a vu dans le paragraphe précédent que le peuple porte à peu près les mêmes noms et les mêmes attributs que le Pauvre et semble quelquefois se confondre avec lui, on se demande où est la ligne de démarcation, s'il y en a une.

48. Il faut dire tout de suite qu'effectivement, sur ce dernier point, la pensée des Psalmites est toujours restée vague et qu'ils ne sont jamais arrivés à une formule claire pour distinguer entre le Pauvre et le peuple[1]. Dira-t-on qu'il n'y en a pas? cela est impossible, personne ne pourra croire que le peuple tout entier ait les vertus du Pauvre, son humilité, son renoncement, sa piété profonde; ni que ce peuple tout entier se soit composé d'*aniyyim* et d'*ébionim* (XII, 6), se soit cru, comme le Pauvre, si terriblement opprimé et maltraité par le Méchant. Le Pauvre est une exception dans la Nation, il est isolé, יחיד ועני, sans famille, sans amis; il n'y a plus de *hasid*, les *fidèles* ont disparu (XII, 2); Dieu regarde du haut du ciel pour voir s'il existe un homme sensé, qui cherche la vérité; tous ont fui le devoir, tous sont corrompus, personne ne fait le bien, pas un seul (XIV, 2, 3, et le Ps. parallèle LIII [2]). Cette race des Méchants est mauvaise (XII, 8), celle du Pauvre seule a Dieu avec elle (XIV, 5); mais s'il en est ainsi, à quoi se réduirait, en définitive, le peuple juif? il ne compterait qu'une

[1] Cette question a été traitée par M. Smend (*Das Ich der Psalmen*) dans la *Zeitschrift für alttestam. Wissenschaft*, de Stade, 1888, p. 49 et suiv., mais M. Smend part de tout autres hypothèses que les nôtres, de sorte que nos idées sur ce point ne se rencontrent guère avec les siennes.

[2] Il faut dire que ces passages rappellent l'idée exprimée par la prière qui, dans les Dix-huit Bénédictions, demande le retour des anciens juges ; le Psalmiste s'exagère la vertu des anciennes générations et la corruption de son temps.

Digitized by Google

poignée de Pauvres d'un côté, en face d'un peuple de Méchants dont on ne sait même pas au juste s'il fait partie du peuple juif?

49. Il faut donc bien qu'entre les deux camps ennemis des Pauvres et des Méchants, qui forment évidemment des minorités, il y ait une masse plus ou moins neutre, de nature indécise comme toutes les masses, et plutôt bonne comme le Pauvre que mauvaise comme le Méchant. Cette masse est proprement le peuple juif, et les Pauvres ont plusieurs excellentes raisons pour se l'annexer. D'abord le Pauvre en sort, c'est dans le bas peuple qu'il est né et qu'il a vécu. Ensuite, le peuple juif, dans son histoire à travers les âges et dans le temps présent, est comme le symbole du Pauvre, il est opprimé et persécuté par les Nations comme le Pauvre l'est par le Méchant. Enfin, un peuple vit surtout par ses représentants les plus dignes et les plus élevés, et le Pauvre a quelque raison, à ce qu'il s'imagine, de se considérer comme la tête et le cœur du peuple juif. Sa piété, son humilité, son patriotisme ne lui permettent pas de se séparer du gros de la nation, de se mettre entièrement à part; il est proprement la nation, dont la substance se ramasse et se concentre en lui. Voilà pourquoi tour à tour il se distingue de la nation et s'y confond, sans jamais parvenir à prendre un parti. La ligne de démarcation reste indécise et par instants disparaît complètement. Quand le Pauvre pense aux souffrances qu'il supporte ou qu'il s'imagine supporter du fait du Méchant, il se grise de son infortune et croit volontiers que Dieu l'a mis à part et marqué spécialement du sceau du malheur. Mais le plus souvent, il ne s'isole pas du peuple, il fait partie du peuple, ou plutôt il est lui-même le peuple, et tout le peuple est un peuple de Pauvres. Le Ps. III s'applique tout entier à la lutte du Pauvre contre le Méchant, le עמך du verset 9 est donc le Pauvre. Il en est absolument de même au Ps. XXV vers. 22, au Ps. XXVIII, vers. 9 (עמך···נחלתך [1]) et même au Ps. XCIV (voir surtout verset 5; עמך···ונחלתך). En revanche, les expressions עמך···יראיך, LX, 5; חסידיך, LXXIX, 2; עמך··· צפוניך, LXXXIII, 4; עמו···חסידיו···יראיו, LXXXV, 9, 10; עבדו··· בחיריו, CV, 6; עמו···בחיריו, CV, 43; עמך···בחיריך···גויך··· נחלתך, CVI, 4, 5; עמו···נחלתו, CVI, 40; עמו···כבדיו, CXXXV, 14; עמו···חסידיו···בני ישראל, CXLVIII, 14, s'appliquent de la manière la plus claire au peuple juif et semblent cependant, en partie, contenir la confusion entre le peuple juif et le Pauvre. Le Ps. XXII, au contraire, renferme des choses si individuelles

[1] Les versets XXV, 22, et XXVIII, 9, ont peut-être été ajoutés plus tard.

Digitized by Google

qu'elles ne peuvent se rapporter qu'au Pauvre (voir versets 16, 25, 27), et cependant, au verset 24, on a les יראי ה' qui sont *toute* la postérité de Jacob. Le Ps. LIX est tout à fait curieux à cet égard, le Pauvre et la nation y sont mêlés au point qu'on ne s'y reconnaît plus. Aux vers. 3, 4, 5, il n'est question que de la lutte du Pauvre contre le Méchant ; aux vers. 6 et 9 viennent les Nations גוים, qui ne peuvent avoir affaire qu'à la nation juive, non aux Pauvres seuls ; au vers. 13 apparaît de nouveau le Méchant, adversaire du Pauvre, non de la nation ; au vers. 14, les Nations. On ne se tirera de ce Psaume, à ce qu'il semble, qu'en assimilant ici le Méchant aux Nations, comme nous le ferons plus loin. Au Ps. LXXII, 2, les mots עמך...ועניך représentent les Pauvres, à ce qu'il semble ; de même les mots עניי עם, אביון de LXXII, 4, et cependant la suite montre très bien que les Pauvres sont ici le peuple juif. Le Ps. LXXIII (vers. 1) commence par mettre en scène le peuple juif sous le nom d'Israël, puis viennent les ברי לבב, qu'il met en parallèle avec Israël et qui sont les Pauvres, et tout le reste du Psaume parle du Pauvre, rien que du Pauvre. Le Ps. CXXII, 8, fait une différence entre le peuple de Jérusalem et les amis du Psalmiste, les Pauvres de Jérusalem, ...למען אחי ורעי. La confusion est donc véritable, elle est dans l'esprit du Pauvre. On sait qu'elle existe également dans le second Isaïe, et c'est ce qui fait qu'on n'est jamais arrivé à savoir si, chez ce prophète, le Serviteur de Dieu est le peuple juif tout entier ou seulement une classe du peuple. On a discuté là-dessus à perte de vue, parce que le problème était mal posé. Il est impossible de savoir si le Serviteur de Dieu est le peuple ou une partie spéciale du peuple, parce que le prophète ne le sait pas lui-même ou n'a pas pensé à cette distinction. Son Serviteur de Dieu est alternativement et quelquefois simultanément l'un et l'autre.

13. *Méchant et Nations.*

50. La même confusion existe entre le Méchant et les Nations. Nous avons déjà dit plus haut (n° 47) que le Méchant fait à peine partie du peuple juif, il compte bien plutôt parmi les étrangers ; il est, pour ainsi dire, l'étranger de l'intérieur, comme les Nations sont les Méchants du dehors. Cette confusion du Méchant et des Nations est un des phénomènes les plus curieux de la littérature des Psaumes et de la loi d'analogie qui y règne en souveraine ; elle s'explique très naturellement par la ressemblance des caractères du Méchant et des Nations. Le Méchant est l'en-

Digitized by Google

nemi du bon Juif, les Nations sont les ennemis du peuple juif; le Méchant dévore le Pauvre, veut l'exterminer; les Nations dévorent et veulent exterminer le peuple juif; le Méchant se moque du Pauvre, les Nations se moquent des Juifs; le Méchant oublie Dieu, ne l'adore pas, le méconnaît, le raille et blasphème, et de même les Nations; le Méchant demande ironiquement où est Dieu, les Nations également; le Méchant est l'épée de Dieu comme le sont, dans d'autres livres bibliques, les Nations envoyées par Dieu contre les Juifs. La ressemblance est parfaite.

51. L'importance de cette question nous oblige à quelques développements.

Nous prions d'abord le lecteur de se reporter au Ps. IX. Ce psaume est absolument incompréhensible si l'on ne se décide pas à voir dans le אויב, le משנא, les גוים dont il s'occupe, non pas des étrangers, mais l'ennemi intérieur, le Juif rebelle, le Méchant[1]. Les גוים de la première partie du psaume pourraient bien être les Nations (versets 4-9), mais déjà les versets 10-12, en opposant aux לאמים du vers. 9 le Pauvre et non le peuple juif, font supposer qu'il y a ici quelque confusion, et le psaume tout entier, à partir du vers. 12, s'applique sûrement au Méchant et au Pauvre, non aux Nations et au peuple juif[2]. Les גוים qui tombent dans la fosse qu'ils ont creusée (vers. 16) sont sûrement les mêmes Méchants qui se prennent dans leurs propres filets (vers. 17), qui ont oublié Dieu et retourneront au *scheol* (vers. 18), parce que Dieu viendra au secours du Pauvre (vers. 19) et jugera les גוים (le Méchant); les גוים (toujours le Méchant) auront le sentiment qu'ils ne sont pas, comme ils se le figurent, à l'abri des coups de la fortune, mais de pauvres et faibles mortels (vers. 20-21), qui ne sauraient résister ni échapper à Dieu[3]. Le psaume se composerait-il de deux strophes différentes, dont la première (vers. 1-11) s'appliquerait aux Nations, et la seconde (vers. 12-21) au Méchant? Cela ne serait pas impossible et le verset 12 est un vrai début de psaume[4], mais notre thèse, qui s'appuie surtout sur la seconde partie du psaume, n'en serait pas modifiée. Il faut considérer aussi que les Psaumes IX et X semblent faire un en-

[1] Pour ce psaume, la vérité avait déjà été reconnue par J. König, *Die Theologie der Psalmen*, Fribourg en Brisgau, 1857, p. 83-84.

[2] La seule difficulté qu'on rencontre à mettre déjà dans la première partie du psaume le Pauvre et le Méchant, c'est le mot *leummim* du verset 9, mais ce verset peut fort bien être interpolé. Les interpolations de ce genre sont ou au moins paraissent être fréquentes dans les Psaumes. Et à la rigueur, la présence de ce verset pourrait encore s'expliquer.

[3] Si le mot גוים signifiait ici les Nations, cela n'aurait pas de sens.

[4] Voir LXXXI, 2; LXXXIX, 2; XCII, 2; XCVI, 1; XCVIII, 1; C, 1; etc.

Digitized by Google

semble dont le lien est déjà suffisamment indiqué par l'acrostiche qui se continue de l'un à l'autre, et qu'à partir de IX, 12, jusqu'à la fin du Ps. X, il n'est question que des relations du Pauvre avec le Méchant; il faut en conclure que les versets IX, 1-11, sont très probablement consacrés au même sujet. Quoi qu'il en soit, il est évident que, dans la seconde partie du Ps. IX, les גוים sont le Méchant. La difficulté de sens a induit M. Graetz, dans son commentaire sur les Psaumes, à corriger גוים en גאים (orgueilleux), mais d'après ce qui précède, la correction est superflue, גוים est la même chose que גאים et signifie le Méchant. Le même phénomène se reproduit au Ps. X : il est tout entier consacré au Pauvre et au Méchant, puis tout à coup viennnent les גוים, au verset 16; mais le passage (אבדו גוים מארצו) n'a pas de sens si on y traduit גוים par Nations, il prend un sens excellent si on traduit par « il n'y aura plus de Méchants dans le pays[1] ».

52. Voici d'autres preuves. Le Ps. LIV tout entier parle exclusivement du Pauvre et du Méchant; les mots לא שמו אלהים לנגדם du verset 5 ne peuvent s'appliquer absolument qu'au Méchant, les זרים (étrangers) du même verset sont donc les Méchants, les זרים sont la même chose que les זדים, comme le prouve le מכניע זדים des Dix-huit Bénédictions, sûrement emprunté au זרים תכניע d'Isaïe (Is. XXV, 5), et les זדים sont les Méchants. Il suffit, du reste, de comparer le זרים קמו עלי de LIV, 5, au זדים קמו עלי de LXXXVI, 14, pour se convaincre de l'identité des deux mots זרים et זדים. Il paraît certain aussi que les בני נכר de CXLIV, 7 et 11, désignent les Méchants que le psalmiste insulte en les appelant fils d'étrangers; à des étrangers véritables, il ferait d'autres reproches que de mentir et de tromper. Au contraire, les בני נכר de XVIII, 45-46, sont bien des étrangers[2]. Que font les עמים comme Nations dans LVI, 8? le Méchant seul trouve sa place dans ce psaume[3]. Il est impossible de comprendre un mot au Ps. LIX, si on n'y prend pas les גוים pour le Méchant; les גוים de XCIV, 10, sont évidemment les גאים de XCIV, 2; rien ne prouve que les גוים de CX, 6, soient les Nations, l'orgueil qui leur est reproché (גוים = גאות) est propre-

[1] Dans, IX, 6, les mots גערת גוים אבדת רשע indiquent déjà fort bien l'analogie entre les Méchants et les Nations.

[2] Nous croyons que le Ps. XVIII, dans sa plus grande partie, s'applique aux Méchants, non aux Nations; la partie relative à la défaite des Nations, vers. 44 et suiv., vient seulement à la suite de la défaite des Méchants. Cela peut cependant se contester.

[3] Les mots גוי לא חסיד (XLIII, 1), expliqués immédiatement par איש חמס ורמיה, ne présentent pas de difficulté; גוי signifie ici un groupe, une classe d'hommes. Il faut prendre עם dans le même sens dans ריבבות עם (III, 7), בזוי עם peut-être (XXII, 7), עם נבל (LXXIV, 18).

Digitized by Google

ment l'apanage du Méchant, et on peut avoir le même doute sur le כל גוים de CXVIII, 10.

53. Dans nombre de Psaumes et peut-être même dans quelques-uns de ceux que nous avons cités, il y a évidemment, sur ce sujet, une certaine indécision dont la faute doit remonter à l'auteur. Le psalmiste n'arrive pas toujours lui-même à distinguer nettement entre les Méchants et les Nations, et dans cette espèce de rêve où il berce sa pensée, il mêle et brouille les traits. Ce pourrait bien être le cas du Ps. XVIII, du Ps. CII, et de beaucoup d'autres, où l'on ne sait jamais très clairement si l'on a affaire aux étrangers ou aux Méchants; on y passe alternativement du Méchant à l'étranger ou de l'étranger au Méchant, sans que l'on voie où est la transition ni à quel moment précis l'un fait place à l'autre. Quelques-unes ou beaucoup de ces difficultés que présentent les Psaumes doivent probablement être attribuées à l'état défectueux du texte, à des juxtapositions et interpolations arbitraires et erronées ; d'autres paraissent bien être le fait de l'auteur. La pensée du Pauvre est l'esclave de son imagination, elle est dans un va-et-vient perpétuel, conduite, éclairée et souvent déroutée par les apparences et les analogies les plus fugitives.

ISIDORE LOEB.

(*A suivre*).

Digitized by Google

RECHERCHES BIBLIQUES

XX

LA CORRESPONDANCE D'AMÉNOPHIS IV ET LA BIBLE.

Les découvertes faites jusqu'à ce jour dans le domaine de l'épigraphie sémitique ont eu ordinairement pour nous, outre leur valeur intrinsèque, cet intérêt particulièrement attachant d'éclaircir d'une façon ou d'une autre quelque point obscur des écrits bibliques. La récente découverte en Égypte de lettres babyloniennes adressées par des princes ou satrapes asiatiques à Aménophis III et à Aménophis IV, vers le milieu du xv° siècle avant l'ère vulgaire, ne fait pas exception à cette règle. Bien que ces lettres précèdent d'environ une cinquantaine d'années l'entrée des Hébreux dans la Terre promise et que, de plus, elles ne soient pas encore connues dans tous leurs détails, on peut déjà affirmer avec une entière confiance qu'elles seront d'une grande importance pour la critique biblique. Non seulement elles nous fourniront une sorte de préhistoire du peuple juif, en nous renseignant de la manière la plus authentique sur l'état de la Syrie et de la Palestine au moment où les tribus hébraïques, impatientes de secouer le joug égyptien, faisaient, pour ainsi dire, leurs préparatifs pour s'établir de vive force sur les rives du Jourdain, mais elles nous prêteront aussi un secours, insoupçonné jadis, pour la critique littéraire des noms géographiques de Palestine qui sont parvenus jusqu'à nous sous des formes flottantes ou altérées.

Mais, pour que ces nouveaux moyens de contrôle puissent être vraiment utiles au progrès de l'histoire et de l'exégèse, il faut commencer par barrer le chemin à toute hypothèse hâtive ou exagérée, à toute conclusion qui ne repose pas sur une interprétation exacte des textes. Il faut surtout bannir sans pitié les prétendues découvertes de certains noms propres hébreux re-

Digitized by Google

tentissants, recueillis à la légère, auxquels l'histoire biblique ne donne pas droit d'existence dans la Palestine préhébraïque. En un mot, on doit se garder de mettre dans ces documents vénérables ce qui n'y est pas; nous devons déjà nous estimer assez fortunés de pouvoir élargir l'horizon de nos connaissances au moyen de ce qui s'y trouve réellement.

Soyons explicites, car il s'agit de l'intérêt d'une science naissante qui promet un bel avenir à la critique biblique vraiment digne de la science, critique de faits et de comparaisons archéologiques. Rien n'a été plus préjudiciable au développement régulier de cette nouvelle branche d'études que la précipitation avec laquelle on avait, dès le début, annoncé à son de trompe la découverte du nom de Moïse et des Hébreux dans les tablettes conservées à Boulak. C'était introduire en assyriologie les ridicules fantaisies de Forster, qui annonça jadis, dans un ouvrage magnifiquement imprimé, que les inscriptions nabatéennes du Sinaï représentaient les autographes que Moïse et les enfants d'Israël avaient tracées pendant leur séjour dans le désert! D'ordinaire de telles prétentions ont leur source dans la fausse interprétation d'un mot, quelquefois même d'une seule lettre. Nous avons le regret de dire que le point de départ de l'étonnante découverte préhébraïque que je viens de mentionner n'est pas plus solide.

En effet, l'auteur de cette affirmation, pour la science duquel nous professons la plus grande estime et dont il est inutile de citer le nom, ayant rencontré dans la tablette B, l. 17-19, la phrase obscure, visiblement mal copiée: *Sha shumu mashi la âni lau ezib*, qu'il traduit: « whose name (is) Masi : my side the strong one has left », n'a pas hésité à y ajouter la note suivante :

« *Masi* is letter for letter the same as the hebrew משה, « Moses » : see my *Lectures on the religion of the Ancient Babylonians*, pp. 46-50. This curious passage confirms the view I have there taken of the word. It is interesting to find the name in Egypt a century before the date assigned by Egyptologists to the Exodus. »

Inutile de dire que la phrase où figure le mot *mashi* est inintelligible et sans connexion avec ce qui précède et ce qui suit.

Le passage dans lequel cet auteur trouve la mention des Hébreux forme la ligne 6 de l'inscription n° II. Il transcrit [*H*] *ipri sepa sarri biliya,* qu'il traduit « *Apriès under the king my lord* » et fait la remarque suivante « It is very infortunate that the commencement of the proper name is lost. My restoration would fit the line very well, but it is tempting to read (*amil*) *Ibri* « the Hebrew. »

Digitized by Google

Et c'est cette « tempting » conjecture qui est annoncée dans l'introduction comme une grande découverte ! Malheureusement, le choix même entre Apriès et les Hébreux n'existe point, puisqu'il n'y a pas de nom propre. Le texte dit simplement : « *ipri shepâ sharri biliya* », « poussière des pieds du roi mon seigneur » ; c'est une formule d'humilité qui revient souvent dans ces textes et qui s'est conservée jusqu'à ce jour dans le style officiel en Orient.

De ce qu'il n'y a pas nous passons immédiatement à ce qu'il y a. Les mentions qu'on y trouve en fait de noms propres ou d'événements politiques, quoique sans aucune attache directe avec la migration hébraïque, intéressent au plus haut degré les études bibliques. Ces mentions sont d'une grande variété. Celles qu'on peut constater aujourd'hui sans risque de se tromper seront signalées ci-après et accompagnées d'un bref commentaire, ou, si le sujet le comporte, de pièces justificatives qui, en leur enlevant le caractère de simples conjectures, contribueront, il faut l'espérer, à les faire adopter comme parties intégrantes de l'archéologie sérieuse.

A. — Géographie.

Les lettres babyloniennes d'el-Amarna contiennent un grand nombre de noms géographiques qui appartiennent à la Palestine d'avant la conquête hébraïque, lorsque les Chananéens étaient encore maîtres du sol, bien que vivant sous la suzeraineté de l'Egypte, qui tenait des garnisons dans les villes les plus importantes et gouvernait toutes les autres à l'aide de satrapes responsables de la collection des impôts et de la tranquillité du pays.

Les villes de la Philistée.

L'étroite plaine qui sépare les montagnes de la Judée de la mer Méditerranée, quoique formant géographiquement une simple prolongation de la Phénicie, a dans toute l'antiquité présenté le caractère d'un petit monde à part. Son nom, פְּלֶשֶׁת, que le père de l'histoire a grécisé sous la forme de Παλαιστίνη, est devenu chez les écrivains postérieurs le nom général de la Terre-Sainte. La population qui l'habitait se distinguait des Phéniciens et plus encore des Hébreux par une constitution particulière inconnue aux peuples voisins. Pendant de longs siècles, la Philistée forma une confédération tantôt monarchique, tantôt républicaine, composée de quatre ou cinq villes capitales ayant leur gouvernement autonome, mais agissant en commun au premier appel. L'explica-

Digitized by Google

tion de ce phénomène est facile à donner. Les habitants d'une région montagneuse ont trop de confiance dans les difficultés du terrain, qui empêchent toute surprise hostile dirigée du dehors, pour se soumettre aux conditions onéreuses d'une alliance avec les voisins. Les anciennes populations chananéennes se trouvaient dans ce cas et n'avaient jamais un gouvernement centralisé, circonstance qui les rendit d'abord tributaires des Égyptiens et amena plus tard leur absorption par les Israélites. L'émiettement de la Phénicie en petits États hostiles eut une cause identique : le Liban prêtait tant de refuges sûrs en cas d'attaque du côté de la mer que toute confédération paraissait inutile, dans l'antiquité reculée. Le développement de la navigation sur la côte phénicienne, grâce à l'abondance du bois de construction sur cette célèbre montagne, ne fit qu'entretenir l'esprit de séparation, par suite de rivalités commerciales. Par contre, le moyen d'échapper au danger par une fuite rapide faisait entièrement défaut aux habitants de la plaine philistine ; les montagnes adjacentes étaient occupées par des populations hostiles, par les Chananéens d'abord, par les Hébreux ensuite. L'instinct de conservation leur inspira donc le seul parti sage qu'ils pouvaient prendre, c'était de s'allier ensemble afin de se prêter un secours mutuel en cas de danger. La suprématie égyptienne en Philistée a pu empêcher la formation d'une monarchie unique, mais elle n'a pu détruire la constitution fédérative qui répondait à une nécessité inéluctable. Grâce à cette centralisation relative jointe à une discipline militaire empruntée aux Égyptiens, les Philistins mirent très souvent en danger l'existence des tribus hébraïques, qui, pour se garantir de leurs attaques, se virent obligées de mettre fin à l'anarchie des clans et de se constituer en État monarchique.

Malgré, peut-être même à cause de sa grande simplicité, l'explication qui précède n'a pas eu l'avantage d'être suggérée par l'école critique qui s'occupait, il y a trente ans, d'archéologie biblique. Au lieu d'expliquer le développement si divers des peuples anciens par le milieu où ils habitaient et par les conditions auxquelles ils étaient soumis, cette école préféra ramener la civilisation humaine à une source ethnologique ou plutôt mystique : les facultés natives des races. Dans cette manière de voir, les Égyptiens étaient nés constructeurs, les Phéniciens, navigateurs, les Aryens, guerriers, organisateurs, mythophiles, artistes et philosophes. Les Sémites n'étaient faits que pour vivre sous la tente, parcourir le désert et adorer un dieu unique. Comme les Philistins étaient braves et possédaient une organisation civile et militaire très re-

Digitized by Google

marquable, on en conclut qu'ils étaient des Aryens, notamment des Grecs immigrés de l'île de Crète. Ce nom insulaire se serait conservé, affirma-t-on, dans la désignation de גוֹי כְּרֵתִים (Sophonias, II, 5) ou כְּרֵתִי (II, Samuel, xv, 18), qui est synonyme de כַּפְתּוֹרִים, les habitants primitifs de כַּפְתּוֹר, qu'on identifiait à l'île de Crète. J'ai montré ailleurs combien ces identifications planent en l'air ; que l'épithète כְּרֵתִי, de même que פְּלִשְׁתִּי, signifie « séparé, expatrié » ; que כַּפְתּוֹר, personnifié dans la Genèse en fils de *Miçraïm* = Égypte, est la région du Delta, et nullement l'île de Crète. Mais ces objections n'ont pas convaincu tout le monde, et plusieurs auteurs persistent encore à affirmer que la langue des Philistins était le grec, du moins aux premiers temps de leur contact avec les Chananéens et les Hébreux. Il est donc utile de faire remarquer que les inscriptions babyloniennes du temps d'Aménophis III et d'Aménophis IV donnent la preuve matérielle et irréfragable du contraire. Non seulement les principales villes philistéennes y sont mentionnées sous les formes phénico-hébraïques connues par la Bible : *Azzati* = עַזָּה (B n° 57) = Gazza, *Asqaluna* = אַשְׁקְלוֹן (B 28151) = Ascalon, *Gimtu* = גַּת = גִּתָּיִם, mais les deux premières présentent même une transcription plus correcte que celles qu'emploient plus souvent les inscriptions assyriennes : *Haziti* et *Isqaluna*, et qui montrent l'influence égyptienne dans le premier nom, l'influence assyrienne dans le deuxième. L'inscription BVL 28151 que je viens de mentionner nous révèle, en outre, des particularités phéniciennes très intéressantes dont les lecteurs voudront certainement prendre connaissance.

Je cite ici la transcription de M. Winckler :

Ana sharri beli-ya	Au roi mon maître,
ilâni-ya (*ilu*) *shamshiya*	mon dieu, mon soleil,
(*ilu*) *shamsu sha ishtu*	soleil qui du
(*ilu*) *shamê izzakkar-ma*	ciel est nommé.
Pidya sha (*er*) *Asqaluna* (*ki*)	Pidya d'Ascalon
arad-ka ipri sha	ton serviteur, poussière de
shîr (?) *shepi-ka amelu*	la plante de ton pied, homme
kardabbi sha sîsi-ka	nabot de tes chevaux,
ana shîr shepi sharri	à la plante du pied du roi
beliya (*ilu*) *shamshi sha*	mon seigneur
ishtu (*ilu*) *shame*	du ciel
VII *shu u* VII *ta-a-an*	7 et 7 fois
lû ishtakhinni	se jette.

L'emploi du pluriel *ilâniya* « mes dieux » pour le singulier *ilua* « mon dieu » est hors d'usage chez les Babyloniens d'origine.

Digitized by Google

Elle est due à cette circonstance que le scribe avait involontairement pensé au phénicien אלנם « Dieu », qui, ainsi que l'hébreu אלהים, s'emploie toujours au pluriel quand il affecte les suffixes possessifs : אלהַי, אלהָיוּ, אלהָיךָ, etc. Les autres sémitismes du texte sont aussi évidents. Le nom *Pidya* répond à פִּדְיָ, forme primitive qui entre dans פִּדְיוֹן « rachat ». Au temps de Sennachérib le roi d'Ekron s'appelait *Padi*, c'est-à-dire פָּדִי ; cf. héb. פִּרְיָ pour פִּרְיָ. Le *Kardabbu sha sîsi* rappelle vivement les רָצִים des rois judéens. D'autre part, l'humilité rampante du correspondant ascalonite devant son seigneur et maître, le roi d'Égypte, fait admirablement ressortir la fière apostrophe lancée par Samuel à ceux qui voulaient avoir un roi : « Le roi que vous prendrez pour maître aura le pouvoir de faire de vos fils les conducteurs de ses chars et de ses chevaux de monte, ils devront même *courir* devant son char ! » (ורצו לפני מרכבתו, I Samuel, VIII, 11).

Chanaan-Emori.

La Palestine porte dans la Bible le nom de אֶרֶץ כְּנַעַן « pays de Chanaan ». Dans la Genèse (IX-X), *Chanaan* personnifie tantôt la Syro-Phénicie tout entière, à la seule exception de Damas et de quelques districts limitrophes ; tantôt, en se restreignant de plus en plus, s'applique successivement à la Palestine-Phénicie et à la Palestine. L'ethnique כְּנַעֲנִי « chananéen » désigne même très souvent une des sept peuplades qui occupaient la Palestine avant l'arrivée des Hébreux. La persistance que l'Hexateuque met à ne désigner la Palestine que sous le nom de Chanaan, tandis que les autres écrits bibliques signalent plutôt des divisions plus minuscules, a donné lieu à bien des soupçons, et l'on s'est demandé si cette désignation ne cachait pas l'arrière-pensée de rappeler aux Israélites de la captivité de Babylone que le pays de leurs ancêtres ne leur avait jamais appartenu en propre, mais leur avait été donné par Iahwé à titre de fief conditionnel, après avoir été enlevé aux habitants antérieurs qui s'étaient rendus insupportables par leurs crimes. On savait très bien que le nom même de *Chanaan* n'était pas absolument controuvé. Une inscription phénicienne de Laodicée *ad Libanum* qui appelle cette ville אם בכנען « Métropole en Chanaan » montrait bien que le terme כנען était la dénomination officielle de la Phénicie chez les Phéniciens eux-mêmes, mais la dénomination de כנען pour la Palestine n'a été signalée ni dans les inscriptions égyptiennes ni dans les inscriptions assyriennes, et on pouvait soupçonner dans l'application faite par

Digitized by Google

l'Hexateuque du terme géographique *Chanaan* à la Palestine le résultat d'un parti pris religieux relativement récent et sans aucune valeur pour l'étude des origines. Ce doute était d'autant plus légitime que le terme אֶרֶץ כְּנַעַן ne se trouve chez aucun prophète antérieur à la captivité ; le passage d'Isaïe qui nomme l'hébreu שְׂפַת כְּנַעַן « langue de Chanaan », quand même son authenticité eût été admise par tous les critiques, n'aurait pas prouvé grand'chose, par cette bonne raison que la langue de כְּנַעַן peut désigner ici la langue phénicienne, dont l'hébreu était un dialecte. D'autre part, le prophète le plus ancien dont les écrits soient parvenus jusqu'à nous, Amos, appelle la Palestine אֶרֶץ הָאֱמֹרִי « pays de l'Émoréen » ou des Amorrhéens. N'était-il pas permis de supposer que c'était le seul nom ancien du pays, repoussé, plus tard, par l'école à laquelle appartiennent les auteurs généalogistes de l'Hexateuque ?

Grâce aux documents d'el-Amarna, toutes ces obscurités font place au jour le plus clair. Ces textes, antérieurs de plusieurs siècles aux livres prophétiques les plus anciens et conçus dans un esprit pratique et de pure actualité, mentionnent déjà les deux désignations en question pour la Palestine, et nous mettent même en mesure de comprendre la nuance par laquelle elles se distinguent l'une de l'autre. C'est à une simple constatation de fait que je me bornerai dans les lignes suivantes. Je donne le pas à la dénomination employée par le prophète Amos, le doyen des écrivains religieux connus en Israël.

Les inscriptions égyptiennes du temps de Ramsès III racontent à plusieurs reprises que les peuples de la Syrie et des îles, alliés dans le but d'envahir l'Égypte, avaient établi leur camp dans le pays d'*Amâr* ou *Amaor*. L'identification de ce nom avec la forme אֱמֹר, qui donne naissance à l'ethnique אֱמֹרִי, a été reconnue et admise par tous les égyptologues, mais la position exacte de ce pays n'a pas pu être déterminée avec l'aide des textes égyptiens seuls, qui ne fournissent pas d'indication géographique précise. Dans la Bible, par contre, nous avons sur ce point les détails les plus circonstanciés et les plus instructifs. Ces données permettent de conclure que sous la dénomination d'Amorrhéen les auteurs bibliques entendaient toujours les rameaux d'une grande tribu habitant de préférence les régions montagneuses (cf. Nombres, XIII, 29 ; Josué, X, 15, *passim*), et cette conception semble se cacher déjà dans le nom national אֱמֹרִי « celui du sommet ou de la cime (אמיר) ». Mais un tel dérivé suppose l'existence d'une région particulière ayant porté le nom de אֱמֹר et ayant servi de noyau central à la tribu avant son rayonnement sur les contrées

Digitized by Google

voisines. La considération qu'il s'agit d'une région montagneuse par excellence de la Palestine nous conduit, avec une entière certitude, dans la région du mont Hermon, qui forme notoirement le dernier contrefort de l'Antiliban; et, en effet, tout ce haut plateau autour des sources du Jourdain, se continuant presque sans interruption jusque dans le Haouran et le Galaad, était l'habitat primitif des Amorrhéens. Jamais on n'entend parler de Chananéens dans ce vaste plateau transjordanique. Les deux rois contemporains de l'Exode et vaincus par Moïse (Nombres, XXI, 21-35; Deutéronome, I, 4) gouvernaient des peuplades Amorrhéennes (Deutéronome, III, 8). L'un, Séon ou Sihon (סִיחוֹן), posséda primitivement la moitié méridionale du Galaad et finit par s'emparer de la plaine moabite sise entre l'Arnon et le Yabboc, où il fut anéanti par les Hébreux. L'autre, Og, communément intitulé « roi du Basan », exerçait la royauté sur le Galaad septentrional et sur tout le Haouran, le Basan proprement dit, jusqu'au mont Hermon, qui formait alors la limite orientale du territoire des Sidoniens. L'Hermon portait même des noms différents chez ces deux peuples : les Sidoniens l'appelaient *Sirion* (שִׂרְיוֹן), et les Amorrhéens *Sanir* (שְׂנִיר). Point important à noter : ce nom amorrhéen est aussi appliqué à cette montagne dans un fragment de l'inscription de Salmanasar II. Hazaël, roi de Damas, prit une forte position sur le Sanir et chercha vainement à s'opposer à la marche des Assyriens (*ummanatishu ana ma'dish idkâ shad Saniru, uban shadê sha bût shad Labnana ana dannutishu ishkun*. WAI, III, 5, n° 6, lignes 43-47). C'est là sans doute le vrai pays d'*Amâr* dont parlent les textes égyptiens. Par sa position à l'entrée de la vallée qui sépare le Liban de l'Antiliban, le mont Hermon est le point le plus stratégique de la Palestine du nord; et ceux qui occupaient militairement cette forte position pouvaient, avec un peu d'énergie, d'une part, fermer la route du nord passant par la Cœlésyrie ou Beqa'a, d'autre part, en faire une base d'opération des plus solides pour la marche en avant vers la Palestine et l'Égypte.

Les textes d'el-Amarna mentionnent également ce pays sous une forme encore plus rapprochée de l'orthographe biblique, savoir (mat) *Amuri*, une fois dans une lettre dont le nom du mandataire est enlevé par une fracture (Sayce, II, XXXI, 48); une autre fois dans le numéro 63, verso, de la liste de M. Budge. Il faut attendre la publication des originaux pour savoir à quel propos cette mention est faite, mais on peut affirmer d'avance qu'il s'agit bien du même pays du nord de la Palestine.

La désignation la plus ordinaire de la Palestine dans le Penta-

Digitized by Google

teuque-Josué, אֶרֶץ כְּנַעַן « pays de Chanaan », n'a été constatée avec certitude dans aucun texte égyptien. Je reviendrai plus loin sur l'unique passage où quelques-uns avaient déjà cru le reconnaître. Les inscriptions assyriennes le passent également sous silence. Il est donc intéressant de faire remarquer qu'il figure trois fois, pour le moins, dans la correspondance d'Aménophis IV. J'ai signalé ce fait à la Société des Études juives dans la séance du 25 avril 1889, et plus tard, avec des considérations diverses, au congrès de Stockholm. Je suis maintenant à même, non seulement de confirmer les détails que j'ai donnés en ces deux réunions, mais d'en élargir considérablement le cadre en précisant chaque point à l'aide des documents originaux que je crois comprendre d'une façon assez satisfaisante pour ne plus redouter l'infiltration d'erreurs essentielles qui puissent fausser le résultat fondamental de cette étude.

La Palestine est désignée dans les inscriptions d'el-Amarna deux fois sous la forme, assez étrange au premier aspect, de *mat Kinahhi*, et une fois sous celle de *mat kunahhi*; cette dernière se déduit seulement de l'ethnique *Kunahhâa* « le Chananéen ». L'identification de *mat Kinahhi* avec le אֶרֶץ כְּנַעַן des écrivains bibliques m'a été dès le début suggérée par la transcription d'un passage cité dans le mémoire de M. Hugo Winckler, intitulé « Bericht über die Thontafeln von Tell-el-Amarna im Königlichen Museum zu Berlin und im Museum von Bulaq ». Ce passage se rapporte au meurtre commis dans un lieu nommé *Ki-hi-na-tu-ni* situé dans le mat *Kinahhi*, sur la personne d'un envoyé de Burraburiash, roi de Babylonie. Comme l'un des meurtriers est dit être un habitant d'Acca, M. Winckler avait déjà supposé qu'il s'agissait d'une localité palestinienne, mais l'idée ne lui était pas venue que le terme *mat Kinahhi* répondait précisément à l' אֶרֶץ כְּנַעַן des Hébreux ; et la raison en est facile à trouver dans cette circonstance assez bizarre que le noûn final de la forme hébraïque fait défaut dans la forme babylonienne [1]. Pendant quelque temps j'ai été assez embarrassé pour expliquer ce phénomène, heureusement je me suis rappelé aussitôt que Philon de Byblos personnifie la Phénicie sous le nom de *Chnâ* (ἀδελφὸς Χνᾶ τοῦ πρῶτου μετονομοσθέντος Φοίνικος), sans l'*n* finale, forme de laquelle est tirée la désignation ethnique Chnaï (Χνᾶ, οὕτως ἡ Φοινίκη ἐκαλεῖτο — τὸ ἐθνικὸν ταύτης Χναοι, Orel., *Sanchuniaton*, p. 40, note 109). La chose s'explique donc : à côté de la forme כְּנַעַן, il en existait chez les Phéni-

[1] Je vois dans une note de M. Zimmern que M. Winckler soutient maintenant lui aussi l'identité de *Kinahhi* et de *Chanaan*.

Digitized by Google

ciens eux-mêmes une autre, plus courte, כְּנַע, et c'est à celle-ci que répond le phonême babylonien *Kinahhi*, où le *h* exprime le son du ע, qui, n'a pas de représentant particulier dans l'écriture cunéiforme. L'habitude d'exprimer le ע des langues sœurs par un *het* dans cette écriture est trop connue pour que j'aie besoin d'en donner des exemples.

L'autre passage où je crois pouvoir constater le nom babylonien de la Palestine se trouve sous le numéro 64 de la liste de M. Budge. Je dois seulement faire remarquer que la lecture admise par ce savant me semble comporter une légère correction. Au lieu de *mat Ki-na-a-im*, je préfère lire mat *Ki-na-a-ah*[-*hi*] ; le signe *im* a un trait perpendiculaire de moins que le signe *ah*, et je suppose que ce trait a été détruit à la fin de la ligne, où l'éditeur indique lui-même que l'inscription est fruste. Les deux lignes publiées sont ainsi conçues :

Ana sharrani (*lu-gal mesh*) *sha mat Kinaim* (= *Kina*-[*ah-hi*])
ardani (*nit-mesh*) *ahiya* (*sis-ya*) *umma*

« Aux rois du pays de Chanaan, serviteurs (= vassaux), mes frères, ceci est dit ».

Nous avons là, sans aucun doute, une sorte de lettre d'avis, de la part du chef des rois Chananéens, vassaux d'Égypte, car le nom de ce pays y revient dans la suite, d'après la remarque formelle de M. Budge. Cette attribution restera encore exacte au cas où la leçon *ki-na-im* serait la vraie. Seulement, il faudra voir alors dans la terminaison *im* la désinence phénicienne du pluriel et traduire : « pays des Chananéens », en admettant que le *h* représentant le ע aurait simplement disparu dans cette orthographe, fait qui est d'ailleurs très habituel en babylonien.

La seconde forme que revêt le nom géographique de Chanaan est celle de *Kunahhu*, qui donne naissance à l'adjectif *Kunahhâ* (= כְּנַעֲנִי, aram. כְּנַעֲנָיָא) « Chananéen ». Je trouve l'adjectif en question dans la lettre de Burnaburiash, roi de Babylonie à Aménophis IV, dont M. Budge a publié, sous le n° 81, le texte et la transcription, mais n'a pas donné la traduction, s'étant contenté d'en présenter un résumé très sommaire qui laisse de côté le passage le plus difficile du texte, celui précisément sur lequel nous voulons tout particulièrement appeler l'attention des historiens et des critiques bibliques. Le document est si important que je le donne en entier ci-après, bien que le premier paragraphe ne contienne que des salutations ordinaires :

Digitized by Google

Recto.

1 *ana Nibhurririya shar mat* [*Miçri*]
2 *Kibimâ*
3 *umma Burraburiyâsh shar mat Karaduniyash*
4 *ahikama ana yâshi shulmu*
5 *ana kâsha bilika ashshâlika ablânika matika*
6 *rubilika sîsika narkabâlika dannish lu shulmu*
7 *ultu abbûâ u abbuka itti ahamish*
8 *t'abula idbubu*
9 *shulmana banâ ana ahamish ultebîlu*
10 *u shipri elta banita*[1] *ana ahamish ul igbû*
11 *inanna ahûâ* II *mana huraçi ana shulmaniya ultebila*
12 *inannama huraçu maâd mala sha abbika shubila*
13 *u shumma miis mishel sha abbika shubila*
14 *ammini* II *mana huraçi tushebela*
15 *inanna dulli ina bit ili maad u ekal*
16 *çabta lûma*[2] *ibbûsh huraçi maada shubila*
17 *u atta mimma sha hashhâta ina matiya*
18 *shupramma lelqunikku*
19 *ina Kurigalzi abiya Kunahhâ ugabbishunu*
20 *ana muhhishu altapruni ummâ ana qaan nishat* (?)
21 [*Kushi*] *damma inibalkitamma.*
22 ..... *inishakîn abûâ*
23 *eltabanita* (?) *eltaprashunuti*
24 *ummâ*

Verso.

25 *mûshshêr ittiya ana nashkûni*
26 *shumma itti sharru sha Miçrî ahiya tattakrama*
27 *itti shanimma tattashkana*
28 *anaku ul allakamma ul ahabatsunushî*
29 *ki ittiya nashkunu abûâ*
30 *ashshum abika ul ishmishunuti*
31 *inanna Ashshurrâau dagil paniya*
32 *anaku ul ashpurakku kî shulmishunu*
33 *ana matika ammini ellikûni*
34 *shumma tarahmanni shimâti mimma*
35 *la ibbûshu riqutishunu kushshidashunuti*
36 *ana shulmanika* III*mana abni ukni shadî*
37 X *çimittum sha sîsi sha* V *narakabâti içi*
38 *ultebitakku*

[1] Peut-être *merelta banita*, mais le début de la ligne 23 semble avoir contenu la forme *elta*.

[2] Peut-être *çabtakûma*.

Digitized by Google

Traduction littérale.

Recto.

1 A Nibhurririya, roi du pays d'[Égypte],
2 il est dit
3 ceci : Burraburiyash, roi du pays de Karaduniyash,
4 ton frère : à moi la paix,
5 à toi, ta maison, tes femmes, tes enfants, ton pays,
6 tes grands, tes chevaux, fortement soit la paix.
7 Depuis longtemps mon père et ton père l'un à l'autre
8 de bonnes paroles se sont dites,
9 des hommages pacifiques l'un à l'autre ils ont transmis,
10 et des mots blessants l'un à l'autre ils ne se sont pas dits.
11 Maintenant, mon frère, deux mines d'or pour mon hommage tu m'as envoyées ;
12 mais maintenant l'or en la quantité de toute celle de ton père envoie-(le) !
13 et si c'est impossible, la moitié (du présent) de ton père envoie !
14 Pourquoi deux mines d'or m'as-tu envoyées ?
15 Maintenant des revêtements dans des temples, nombreux et le palais
16 j'ai pris pour que je (les) fasse ; de l'or beaucoup envoie !
17 Et toi, toute chose que tu désires dans mon pays
18 préviens-moi pour qu'on la prenne pour toi.
19 Durant (le règne de) Kurigalzu, mon père, le Chananéen lui fit dire
20 vers lui il lui envoya en message ceci : dans *qannisat?*
21 entrons (?), passons outre
22 et alliance faisons. Mon père
23 des paroles blessantes lui manda
24 ceci :
25 Renonce à t'allier avec moi ;
26 si avec le roi d'Égypte tu es ennemi,
27 avec un autre allie-toi;
28 moi je n'irai pas, je ne le saccagerai pas,
29 car avec moi il est allié. » Mon père,
30 à cause de ton père, ne l'écouta pas.
31 Maintenant l'Assyrien qui recherche ma face
32 moi, je ne t'ai pas fait savoir que ses salutations
33 dans ton pays pourquoi elles sont venues.
34 Si tu m'aimes, mon autorité tout ce qu'elle
35 n'a pas faite, son éloignement prends-le (en main).
36 Pour ton hommage III mines de cristal de roche,
37 x attelages de chevaux de v chars de bois
38 Je t'ai envoyés.

Digitized by Google

La difficulté du texte m'impose le devoir de justifier ma traduction verbale par quelques observations, qui aideront également à élucider quelques locutions particulières et peu usitées dans les textes officiels connus jusqu'à ce jour.

Ligne 1. *Niphurririya* est le prénom d'Aménophis IV, en égyptien : *Nfr-khpr-rà*. L'orthographe la plus fréquente est *Naphurruriya*.

Ligne 3. *Burraburiash* est pour *Burnaburiâsh*, nom cosséen à décomposer ainsi : *burna-bur-iash* « serviteur du seigneur du pays », en assyrien : *Kidin-bel-mâti* (Sur la langue des Cosséens, voyez *Zeitschrift für Assyriologie*, juillet 1889, p. 207-222). La dynastie cosséenne a régné en Babylonie pendant 576 ans, si ce chiffre est bien lu sur la liste des dynasties babyloniennes.

Karaduniyâsh, ou plus habituellement *Karduniyâsh*, est le nom officiel du royaume cosséen comprenant aussi la Babylonie ; le composé *Kar-dun-iâsh* signifie « région du seigneur du pays », en assyrien : *Kar-bel-mâti*.

Lignes 4-6. La formule de salutation avec les personnifications naïves d'objets inanimés comme les chars s'est intégralement conservée en Arabie méridionale, où, au risque de paraître mal élevé, on est obligé de la répéter pour chaque personne qu'on reçoit.

Ligne 7. Il faut comprendre *ultu* au sens adverbial de « depuis longtemps ».

Ligne 9. Le mot *banâ* est le participe *banu* « construisant, faisant » à l'accusatif, le complément direct en est le substantif *shulmana* qui précède ; cette composition est des plus fréquentes en assyrien. On la rencontre surtout dans les textes philologiques. Le composé *shulmana banu* désigne les rapports amicaux que les princes entretenaient les uns avec les autres et qui se manifestaient par les cadeaux réciproques, qui étaient proportionnés au degré d'estime que l'on avait pour son allié ; celui-ci, en recevant un petit cadeau, se sentait froissé à bon droit et ne se gênait nullement de s'en plaindre auprès de son correspondant comme d'un manque d'égards. C'est le cas de Burnaburiâsh, qui, n'ayant reçu que deux mines d'or en cadeau, fait entendre à Aménophis IV que, le père de celui-ci ayant envoyé à son père une somme beaucoup plus considérable, il devrait lui envoyer la même somme ou du moins la moitié.

Ligne 10. Le composé *elta banita* est tout analogue à *shulmana banâ* de la ligne précédente, seulement le participe *banita* est au féminin, se rapportant à *elta*, accusatif de *eltu* « dispute » ; cf.

Digitized by Google

aram. עִלָּה « prétexte, défaut », ar. عِلَّة « défaut, vice ». On peut aussi y voir une transformation de *izta*, racine *azazu* (עזז) « être fort, violent, en colère ».

Shipru désigne toute communication, écrite ou orale [1].

Ligne 12. L'enclitique *ma* marque une insistance particulière, et *inannama* a presque le sens de « donc ».

Maad est une abréviation vulgaire pour *maada*, qui revient à la ligne 15.

Mala sha abbika « une quantité aussi grande que celle de ton père, tout autant que ton père ».

Ligne 13. La forme *mîs* est, sans aucun doute, celle d'un participe passif ; mais la racine *maasu* ne s'est pas encore rencontrée dans un autre texte, à ma connaissance. Le contexte exige cependant pour *mîs* le sens de « trop » ou d' « impossible ». Peut-être est-ce simplement une variante babylonienne de *mîshu*, participe passif de *mashû* (cf. héb. משה, ar. مشى) « passer, avancer, dépasser » ; le sens de « dépassé » confine à celui de « trop ».

Mîshel est l'état construit de *mîshlu* « moitié ».

Ligne 14. *Ammini*, forme contracte de *ana mini* « pour-quoi = pourquoi ».

Ligne 15. Le sens de « couvertures » ou « plaques » pour le mot *dulli* résulte de la valeur idéographique propre au signe *dul*, *tul=katamu* « couvrir ». Il s'agit, paraît-il, des plaques d'or dont on revêtait les parois du temple et de l'autel. Comparez le צִפּוּי des textes architecturaux de la Bible.

Ligne 16. *Çabta*, permansif au sens moyen « on a pris, est pris », pour (lû-ma) que je fasse (*ippûsh*), c'est-à-dire : « je suis en train de construire » ; le complément direct du verbe se compose de *dulli* et de *ekal* mentionnés dans le verset précédent [2].

Ligne 18. *Lelkunikku* « qu'ils prennent pour toi » ; on s'attend à *lelkunikka*, mais, comme suffixe régime de la deuxième personne, la consonne *k* seule semblait suffisante, et de telle sorte l'adjonction de la voyelle *u*, au lieu de *a*, est l'effet d'une simple négligence du scribe, qui se répète, d'ailleurs, dans d'autres textes populaires.

Ligne 19. *Ugabbishunu* « lui a fait dire » ; c'est la troisième personne du *paël* ; le suffixe est un pluriel honorifique. En Abyssinie on emploie toujours le pluriel en parlant de personnes respectables.

[1] Si le terme *merelta* existe aux lignes 10 et 23, on peut y voir une variante de *mereçta* « violence » (r. מרץ). Le sens de l'ensemble n'en sera pas changé.

[2] La lecture *çabtaku(ma)* conjecturée plus haut offrirait le permansif de *çabatu* à la première personne du singulier.

Digitized by Google

Ligne 20. La transcription *Qa-an-ni-shat* est douteuse. Les deux derniers signes pourraient aussi se lire *çallat*, forme apocopée pour *çallu* « guerre », mais que signifie le premier élément ? On se demande aussi si *Qa-an-ni-shat* n'est pas un terme juridique, comme « traité d'alliance », ou quelque chose de semblable.

Ligne 21. A compléter *kushshidamma*, impératif du paël *kushshudu*, au sens de « se préparer », ou peut-être « se dépêcher ».

La particule *i* marque l'insistance : *i nibalkitamma* « passons la frontière, envahissons ! »

Ligne 22. La lacune est difficile à combler; peut-être faut-il restituer [*mitharish*] *i nishakin* « allions-nous ouvertement ! »

Ligne 23. Je complète, avec réserve, *elta-banita* (v. l. 10), au sens de « désobligeance, blâme ».

Ligne 25. *Mushsher*, impératif de *mushshuru* « laisser, cesser ».

Nashkuni « s'allier », infinitif *niphal* de *shakanu* « faire ».

Ligne 26. *Taltakra* (*ma*) est pour *tantakra*, 2e personne de l'iphtaal de *nakaru* « devenir étranger, agir en ennemi ».

Ligne 27. *Shani*(*mma*) « autre », héb. שֵׁנִי « deuxième ».

Taltashkana « allie-toi », 2e personne de *nashkunu*, l. 25.

Ligne 28. *Ahabalsunushi*, première personne, futur de *habalu* « piller, saccager » ; le suffixe pluriel de majesté, *sunu*, est écrit *ku-nu*, mais l'on sait que le signe *ku* a aussi la valeur *shu*, ce qui implique également celle de *su*. La forme allongée *shunushi* est parallèle à celle du singulier *shuashi* et revient fréquemment dans les textes.

Ligne 30. *Ashshum* est contracté de *ana-shum* « à cause, pour l'amour de », mot à mot : « pour le nom de ; cf. le mischnaïtique מִשּׁוּם pour מִן־שׁוּם, qui a le même sens.

Ligne 31. *Dagil paniya* « qui se tourne vers ma face », expression ordinaire pour « vassal ».

Ligne 32. *Ul ashpurakku*, mot à mot : « je ne t'ai pas envoyé dire », doit être compris avec la nuance de « je n'ai pas besoin de te le dire ».

Ligne 33. *Ammini* « pourquoi », c'est-à-dire dans quel but ; il y a ici une insinuation hostile au roi assyrien ; j'y reviendrai plus loin.

Ligne 34. A noter la conservation du *h* dans *tarahmanni* « tu m'aimes (r. רחם) », écrit d'ordinaire *taramanni*.

Je crois que le *i* de *shimâti* est le suffixe de la première personne, contracté de *ia*.

Ligne 35. *Requlishunu*, « leur éloignement », doit, sans doute, être pris au sens adverbial de « éloignés ».

Digitized by Google

TRADUCTION COURANTE.

« Lettre adressée à Nibhuririya, roi d'Égypte, par Burnaburiash, roi de Cossée et de Babylonie.

Cher frère, j'ai le plaisir de t'annoncer que je me porte très bien, et, espérant que ta santé ne laisse rien à désirer, je te prie de faire parvenir mes salutations aux tiens, à ton peuple et à tes grands ; et je fais des vœux pour la prospérité de ta puissante armée.

Depuis longtemps, ton père et le mien s'étaient voué une amitié sincère, qui a trouvé son expression dans les cadeaux précieux qu'ils échangeaient entre eux. Jamais leurs excellentes relations n'avaient donné lieu à la moindre récrimination de part et d'autre. J'avais le droit de croire que les mêmes témoignages d'estime mutuelle se continueraient entre leurs successeurs aux trônes des deux pays. Ce n'est donc pas sans quelque désappointement que j'ai reçu les deux mines d'or que tu as bien voulu m'envoyer comme cadeau d'heureux avènement. Entre nous, cher frère, tu me permettras de parler en toute franchise. Il me faut absolument le même poids d'or que celui par lequel ton père avait lié amitié avec le mien, ou, si cela te paraît excessif, la moitié de cette quantité. Deux mines, quelle bagatelle ! Tu dois savoir que, étant en train de revêtir de plaques dorées les parois du temple de mon dieu et mon propre palais, j'ai besoin de beaucoup d'or, et à qui veux-tu que je le demande si ce n'est à toi, mon cher frère ? Pour t'en dédommager, je te laisse libre de choisir les objets qui te plaisent le mieux dans mon royaume. Tu n'as qu'un mot à me dire et je te les expédierai sans retard.

Le fait suivant est de nature à te donner une idée de la sincère amitié qui rattache ma famille à la tienne. Mon père Kurigalzu fut un jour sollicité par le Chananéen, qui lui envoya une dépêche confidentielle qui se résumait dans ce passage : « Donnons-nous rendez-vous à... et envahissons l'Égypte avec nos forces réunies ! » A cette proposition avantageuse, mon père répondit par un refus catégorique, qui blessa beaucoup l'ambassadeur : « Renonce à l'espoir de m'avoir pour allié. Si tu as l'intention de comploter des hostilités contre le roi d'Égypte, cherche-toi un autre auxiliaire ! Jamais je ne ferai un mouvement agressif contre son pays, jamais je ne chercherai à m'enrichir de ses dépouilles; le roi d'Égypte est mon allié ! »

Voilà comment mon père repoussa une alliance avantageuse pour l'amour du tien.

Maintenant c'est mon tour de te demander un service pareil. Depuis quelque temps, j'ai réussi à faire reconnaître ma suprématie au roi d'Assyrie. Celui-ci vient de t'envoyer un message d'amitié et je n'ai pas besoin de réfléchir longtemps pour savoir pourquoi il l'a fait. Si tu m'aimes, tu repousseras avec énergie toutes les propositions qui te seraient faites au détriment de mon autorité.

En attendant ta bonne réponse, je te prie d'accepter, à titre

Digitized by Google

d'hommage affectueux, dix chevaux de guerre avec cinq chars en bois solide que j'ai le plaisir de t'envoyer par ce courrier. »

Pour bien comprendre l'incident auquel le roi babylonien fait allusion dans la lettre précédente, il serait utile de dire quelques mots sur la politique générale de cette époque. Grâce à d'autres documents similaires qui nous ont été conservés dans le trésor d'el-Amarna et bien qu'ils ne nous soient connus que par quelques extraits insuffisants [1], nous pouvons déjà faire un pas dans cette voie et lever un petit coin du voile séculaire qui nous cachait jusqu'à présent l'histoire de ces époques si intéressantes. Cependant, afin de ne point interrompre notre étude géographique, j'aime mieux y revenir plus loin, dans la partie consacrée à la politique, et je me borne pour le moment à la constatation de ce fait principal que la Palestine portait chez les correspondants d'Aménophis IV, comme chez les auteurs de l'Hexateuque, le nom de « pays de Chanaan », que la Palestine avait, dès les temps préhébraïques, une existence politique séparée et indépendante des États syriens du nord, aussi bien que de la Phénicie proprement dite, qui, à ces époques reculées comme aux époques plus récentes, était habituellement désignée sous le nom de *mat Aharru* « le pays de derrière, le pays de l'extrême Occident », chez tous les peuples qui se servaient de la langue babylonienne comme d'une langue littéraire, dénomination qui a aussi passé chez les Égyptiens, où elle a été traduite par *to Keft*.

Mat Nuhashshe = Aram Çôbâ = Chalcis.

Le pays le plus voisin de la Palestine vers le nord est le royaume de Damas, auquel les Assyriens ont donné le nom singulier et encore inexpliqué de *sha-imerishu* « pays aux ânes ». Les textes d'el-Amarna, du moins tels qu'ils sont connus jusqu'à présent, n'en font aucune mention. Nous sommes mieux renseignés au sujet du royaume limitrophe appelé *mat Nuhashshe* « pays du cuivre », et dans lequel je crois reconnaître le pays nommé אֲרַם צוֹבָה dans la Bible. Mais, avant d'établir cette identification, il est indispensable de faire connaître les circonstances qui ont amené les correspondants d'Aménophis III à parler de ce pays.

Après avoir consolidé ses conquêtes dans les divers états de la Syrie du nord, le roi égyptien Thutmès III (? de 1503 à 1449)

[1] Cet inconvénient ne subsiste plus depuis la publication du Recueil du Musée de Berlin, qui renferme déjà les originaux de 89 lettres de la collection.

Digitized by Google

confia la royauté du pays de Nuhashshé à un de ses fils qui ne devait pas lui succéder sur le trône d'Égypte. Pendant que Thutmès III (?) vivait, le prince égyptien ne paraît pas avoir été inquiété par les peuples voisins, mais à l'avènement d'Aménophis III (?), le mouvement agressif des Héthéens prit une telle extension que le prince se vit obligé d'informer la cour suzeraine de l'état menaçant des choses syriennes et de demander le prompt envoi d'une armée de secours. Ces faits résultent d'une lettre, malheureusement trop mutilée par endroits, qui est ainsi conçue (W., 30) :

Recto.

1 *ana(il) Shamshi shar beliya shar mat Miçri*
2 *umma addi-nirâri ardukama*
3 *ana shepâ beliya amkut*
4 *..? enuma Manahbia shar mat miçri abia*
5 *..ri...ya ina mat nuhashshe*
6 *ana sharrutam ibbu.. ashshu u shamni ana qaqqadushu*
7 *ishkunshu u kia...ribi sha shar mat.....*
8 *ana sharrutam sha ib(?)buni. . . . . .*
9 *sha ishkunsh mamma. . . . . .*
10 *ittadinshu ardut* (?) . . . . . .
11 *anum* . . . . . .

Verso.

1 *iç* . . . . . .
2 *Takua* . . . . . .
3 *u inanna beli*. . . . . .
4 *u shar mat hatte ana muh*. . . . . .
5 *beli duppate* (*pl.*) *u rik*. . . . . .
6 *u ana sha shar mat miçri* . . . . . .
7 *u inanna belini ana muh*. . . . . .
8 *u ana shuti*. . . . . .
9 *u...ana sha belini*. . . . . .
10 *ana beliya ina mushe* (*pl.*) *lizziru*
11 *lû la temeq ekîmê ana ardutti*
12 *ana sha beliya lû kittum tatashshu mat*
13 *u shumma beliya ana açîm la .mân*
14 *u beliya ishten amel milgashu*
15 *qadu ummanâtishu u qadu narkabâtishu lishpur*

TRADUCTION.

« Au dieu soleil, roi mon seigneur, roi du pays d'Égypte, il est dit ceci : Moi, Addi-nirari, ton serviteur, je me jette aux pieds de mon Seigneur... Lorsque mon père Manahbia, roi d'Égypte, me confia la royauté du pays de Nuhashshe et me versa de l'huile sur la tête... roi du pays... à la royauté qu'il... qu'il a fait, personne..... lui

Digitized by Google

donna la fonction..... Takua... et maintenant mon seigneur... et le roi du pays de Hatte contre... homme de lettres..... et à ce que le roi d'Égypte... nous sommes maitres, sur... et à... et à ce que nous pouvons (?)... qu'ils attaquent (?) mon seigneur pendant la nuit... que ni la violence (?) des Mânes les serviteurs... à ce que toi, mon seigneur dis la vérité..... et si mon seigneur n'est pas prêt (?) à sortir, qu'il envoie un homme de son conseil avec des troupes et des chars de guerre. »

Il faut croire que ce cri d'alarme n'est pas resté sans effet à la cour du Phararon. Les troupes égyptiennes ont dû partir sans retard pour prêter main forte au prince royal menacé. Combien a duré la lutte entre cette armée de secours et les Héthéens et quelles en ont été les péripéties ? Ce sont des choses que nous ne connaîtrons probablement jamais. Contentons-nous d'être bien renseignés sur l'issue finale. Celle-ci n'a pas été de nature à flatter l'orgueil égyptien. Une série de nouvelles lettres nous apprennent que le pays de Nuhashshe n'a pas tardé à être perdu pour l'Égypte et que celle-ci avait déjà besoin de prendre des mesures, afin de préserver ses provinces plus méridionales de l'invasion des Héthéens victorieux et très méthodiques dans leur marche en avant. Voici, sur cette nouvelle affaire, une lettre, très bien conservée, écrite à un moment où l'occupation du mat Nuhashshe par le roi de Hatti était déjà un fait accompli (W., n° 31).

Recto.

1 *ana Hâi ahiya*
2 *umma aziri ahukama*
3 *ana muhka lû shulmu*
4 *u ishtu ummanâti çabi qashtate*
5 *sha shar beliya aggish lû shulmu*
6 *mînâm abbunama*
7 *upa'i* (?) *pani shar beliya*
8 *panuta upa'i* (?)
9 *anaku u abliya*
10 *u ahiya gabbu amelute*
11 *sha shar beliya pani*
12 *anûmma anaku u Hatîb*
13 *nîllagâm inânnama*
14 *ina hamutish Hâi*
15 *illippakunu lû ite*
16 *inuma gâshtaku*
17 *ishtu amate* (pl.) *beliya*
18 *la apatt'ar*
19 *u ishtu amate* (pl.) *kunu*
20 *anaku amel ardute sha beliya*

Digitized by Google

Verso.

21 *shar mat hâite ina mat nuhashshe*
22 *ashîb u palhaku*
23 *ishtu panishu as..mi*
24 *ina mat aharru ilâm*
25 *u shumma er dunît*
26 *ishhitma III* (?) ...*karranu ina ali ashîb*
27 *u palhaku ishtu panishu*
28 *u muh amati shuati*
29 *izzaz adi pat'arishu*
30 *u anûmma îllagâm*
31 *ina hari* (?) *shma*
32 *anaku u hatîp*

TRADUCTION.

« A Hâï, mon frère, il est dit ceci : Moi, Aziri, ton frère, t'envoie mes salutations ; les troupes et les archers du roi, mon seigneur, t'envoient aussi leurs sincères compliments.

Qu'a... notre père (?). Il a... dernièrement devant le roi, mon seigneur, moi, mes enfants, mes frères et tous les gens du roi, mon seigneur, avant cela, moi et Hatib nous étions arrivés (?). Maintenant souvenez-vous vite de Hâï. Si je réussis (?) je ne me débarrasserai ni des affaires du roi, ni des vôtres. Je suis le serviteur de mon seigneur.

Le roi du pays de Hatti reste dans le pays de Nuhashshe et je le redoute beaucoup... il monte vers la Phénicie. Et, s'il emporte la ville de Dunip... reste dans la ville et je le redoute beaucoup. Et à cause de ces choses il s'arrête (?) jusqu'à ce qu'il l'ait prise (?). Hatip et moi, nous partirons..... »

Suivant toutes les vraisemblances, Aziri, l'auteur de cette lettre, était établi comme gouverneur de Dunip même. Sa position n'était plus tenable, car les Héthéens tenaient la ville assiégée et se préparaient à donner l'assaut. L'issue de ce siège n'intéresse guère les études bibliques, nous nous bornerons donc à fixer autant que possible la position géographique de la contrée qui, dans nos documents, porte le nom de « pays de Nuhashshe ».

La ville de « Dunip », orthographiée plusieurs fois Tunip, est, sans aucun doute raisonnable, la localité que les inscriptions égyptiennes enregistrent sous la dénomination de *Tunep*. Différents indices ont déterminé M. Nöldeke à chercher son emplacement dans les environs de la Damascène. Le savant orientaliste a été heureusement inspiré. Notre texte fait clairement voir, d'une part, que le mat Nuhashshe était situé en Syrie et non pas en Phénicie, nommée ici *mat-martu* = *mat aharru*.

Digitized by Google

D'autre part, il est visible que le mat-Nuhashshe occupe une situation plus voisine du Hatti et, par conséquent, plus septentrionale que la ville de Dunip = Tunep. Maintenant, quand on considère que la dénomination *mat-Nuhashshi* ne peut signifier autre chose que « pays de cuivre », en hébreu אֶרֶץ נְחֹשֶׁת, on est amené à y voir un district montagneux, abondant en mines de cuivre; mais alors comment ne pas rapprocher le récit biblique connu relatif à l'immense quantité de cuivre que David emporta, à la suite de son expédition victorieuse dans le pays d'Aram Çôbâ, אֲרַם צוֹבָה (II Samuel, VIII, 8)? D'où pouvait venir cette richesse particulière de cuivre dans cette région spéciale, sinon des mines de ce métal subsistant dans le pays même, car le cuivre n'est pas un objet de luxe ou de haut prix, comme l'or et l'argent, pour que les habitants d'Aram Çôbâ l'aient recherché de préférence? Cette réflexion nous autorise à conclure que le mat Nuhashshe de nos textes et l'Aram Çôbâ des écrivains bibliques ne font qu'un. Ainsi, se vérifie l'hypothèse émise par moi depuis des années au sujet du nom de צוֹבָה, as. *Çubitu*, que j'ai envisagé comme une forme contracte de צְהֹבָה « rousse », épithète due à l'abondance des gisements de cuivre, ce métal roux par excellence, sur le territoire de ce pays. Comparez l'arabe אצהב « blond, roux ». Chose curieuse, les anciennes dénominations, au fond équivalentes, *Nuhashshe* et *Çôbâ* se sont perpétuées à travers l'appellation grecque de χάλκις, qui dérive de χαλκός « cuivre, airain ». Ce rapprochement a déjà été tenté dans le travail auquel je viens de faire allusion tout-à-l'heure.

Il y a plus, l'apparition si inespérée, dans les correspondances princières du XVe siècle avant J.-C., d'un pays du cuivre comme celui d'un territoire du Liban situé un peu au nord de Dunip près de Damas, et, par conséquent, compris dans les frontières de la Palestine septentrionale qui va jusqu'à la proximité de Hamâth sur l'Oronte (לְבֹא חֲמָת), confirme l'exactitude de la description géologique qu'on lit dans le Deutéronome (VIII, 9). Ce passage représente la Palestine comme un pays dont les pierres contiennent du fer et les montagnes se prêtent à l'exploitation du cuivre. Jusqu'à présent les explorateurs de la Palestine n'ont mentionné que l'existence du fer, celle d'anciennes mines de cuivre a été rapportée par Volney seul (Dillmann, *Commentaire*, au passage précité). Les traces d'exploitation de cuivre dans le Liban observées par ce voyageur sont réelles, et attestent les ressources métallurgiques de cette contrée, ressources qui lui ont valu le nom préhébraïque de « pays du cuivre ».

(*La suite au prochain numéro.*) J. HALÉVY.

Digitized by Google

NOTE

SUR

LE MASSACRE DES CHRÉTIENS HIMYARITES

AU TEMPS DE L'EMPEREUR JUSTIN

M. Joseph Halévy a présenté, l'année dernière, à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, puis publié dans cette Revue, un mémoire sur les « Sources relatives à la persécution des chrétiens de Nedjrân ». A côté d'observations critiques dont je n'entends point contester la valeur, et de conjectures philologiques qui sont en dehors de ma compétence, ce mémoire contient une assertion grave et inattendue qui ne me paraît pas devoir passer sans objection. C'est pourquoi j'ai pris la liberté d'attirer de nouveau l'attention de l'Académie sur le sujet déjà étudié par M. Halévy. Répondant à l'aimable invitation de mon vénérable confrère, M. J. Derenbourg, je soumets mes observations au jugement des lecteurs de la *Revue des Études juives*.

Tout le monde est d'accord que, sous le règne de l'empereur Justin Ier (518-527), le pays que nous appelons maintenant Yémen ou Arabie heureuse fut le théâtre d'une invasion abyssinienne. L'expédition du négus, concertée avec le gouvernement byzantin, avait pour but ou pour prétexte de venger les chrétiens du pays, persécutés par les autorités indigènes. Son résultat immédiat fut de faire passer le Yémen sous l'autorité du souverain d'Abyssinie, qui se fit représenter sur les lieux par des vice-rois chrétiens dont deux, *Esimphaeos* et *Abramos*, sont connus par leurs noms.

Le point sur lequel j'ai le regret de ne pas m'entendre avec M. Halévy, c'est la religion des persécuteurs. Avant lui on était d'accord qu'ils étaient juifs ; selon lui, ce seraient des chrétiens, comme leurs victimes, des chrétiens hérétiques, il est vrai, des

Digitized by Google

ariens, mais enfin des chrétiens. Je crois qu'il y a lieu de s'en tenir à l'opinion commune. Écoutons les témoignages.

Sur cette question, quatre textes seulement peuvent être invoqués :

1° Procope, dans son *De Bello Persico* (I, 20), s'exprime en ces termes : « Ellesthaeos, roi des Éthiopiens, chrétien et chrétien très fervent, ayant appris que les Homérites de l'autre côté de la mer, qui étaient alors les uns juifs, les autres attachés à leur ancienne religion, faisaient peser sur les chrétiens de ce pays une oppression sans mesure, réunit une flotte et une armée, marcha contre eux », etc. Ainsi, au témoignage de Procope, les chrétiens sont persécutés par des Juifs et des païens attachés encore à la vieille religion sabéenne. Il est bon de noter que les renseignements de Procope, empruntés, pour ce qui concerne ces relations lointaines, aux rapports des diplomates byzantins, méritent la plus entière confiance.

2° Dès avant l'expédition du négus, et à la première nouvelle des violences exercées contre les chrétiens du Yémen, Jacques, évêque de Saroug en Mésopotamie, écrivit aux fidèles de Nedjrân une lettre où il leur offrait des consolations accompagnées de longs développements théologiques. Ici, il n'y a pas la moindre ambiguïté : les persécuteurs sont présentés comme juifs, exclusivement juifs.

3° Un récit de ces événements, ou peut-être [1] d'événements semblables qui se seraient passés peu auparavant, nous a été conservé, avec peu de variantes pour le fond, en syriaque dans l'histoire ecclésiastique de Jean d'Asie, en grec dans les chroniques de Malala et de Théophane [2]. D'après ce récit, la querelle a son origine dans l'attitude du roi des Himyarites, qui fait massacrer systématiquement les négociants byzantins de passage dans son pays. Ces violences sont présentées comme ayant été exercées en représailles des mauvais traitements que les Juifs avaient à subir dans l'empire romain. Le texte a souffert à l'endroit où la religion du roi himyarite était marquée expressément. Il n'est guère douteux que l'auteur l'ait caractérisée formellement comme judaïque. L'ensemble du morceau suppose que la persécution s'inspire exclusivement de rancunes juives, et aucun autre parti religieux n'est mentionné.

[1] Je laisse ouverte cette possibilité pour ne pas m'engager dans une discussion critique qui m'entraînerait trop loin. Ma démonstration n'a pas besoin d'une précision plus grande dans l'interprétation de ce texte.

[2] Jean d'Asie (Assemani, *Bibl. Or.*, t. I, p. 359) ; Malala, p. 433 (éd. de Bonn) ; Théophane, ad. a. m. 6035.

Digitized by Google

4° Un document des plus circonstanciés sur ces tristes événements nous a été conservé dans une lettre de Siméon, évêque monophysite de Beth-Arsam, dans la Mésopotamie persane. Ce document ne saurait être considéré comme authentique : M. Halévy l'a démontré ; et, pour l'ensemble, je ne fais aucune difficulté d'accepter ses conclusions. Cependant, s'il est inauthentique, il n'est pas pour cela à rejeter complètement. On y trouve des dates inexactes et des détails inadmissibles : c'est une tradition altérée, mais une tradition qui n'est pas très éloignée des faits. Au jugement de M. Halévy, la partie principale de cette pièce aurait été rédigée sous le règne de Justinien (527-565). Or, sa donnée fondamentale c'est le massacre des chrétiens de Nedjrân et d'autres localités yéménites par un roi juif.

J'écarte les documents postérieurs au vie siècle. Ils sont, du reste, en plein accord, sur le point que je considère, avec ceux que je viens de citer. On peut s'étonner qu'avec des témoignages si clairs et si concordants, M. Halévy soit arrivé à conclure que les massacres du Yémen soient imputables à des chrétiens. C'est qu'il a fait ici de l'exégèse, et de l'exégèse théologique.

Selon lui, dans tous ces textes, juif veut dire chrétien judaïsant, et chrétien judaïsant signifie arien. Cette double identification, je regrette de le dire, est tout ce qu'il y a de moins vraisemblable. Que l'arianisme, en particulier, ait jamais été confondu avec le judaïsme, de quelque nuance que ce soit, c'est ce qui ne résulte en aucune façon des documents. Ni l'origine de cette hérésie, ni l'histoire de son développement, ni le caractère de l'opposition qu'elle rencontra, rien ne permet de la rapprocher du judaïsme. Sans doute, la doctrine d'Arius diminuait notablement la divinité du Verbe, et, sur ce point, elle pourrait sembler moins éloignée que le dogme orthodoxe des croyances juives sur la divinité. Mais ceci rentre dans le domaine de la métaphysique religieuse. Sur le terrain pratique, le fossé n'était pas moins large entre Juifs et ariens qu'entre Juifs et consubstantialistes. Pour les adversaires du concile de Nicée comme pour ses défenseurs, les Juifs étaient une secte ennemie, dont on tenait extrêmement à se distinguer.

Dans cet état des relations et du langage, comment concevoir que des théologiens comme Jacques de Saroug, que des historiens comme Procope et Jean d'Asie aient pu faire la confusion que suppose M. Halévy ? Du reste, a-t-on bien calculé les conséquences de ce système ? Du moment où le mot *juif* veut dire arien, comment s'y prendra-t-on quand on voudra, pour de bon, désigner des Juifs proprement dits ?

Digitized by Google

Qu'il y ait eu des ariens dans ces régions au IVe siècle, comme l'historien arien Philostorge l'affirme, je ne veux pas le contester ici, pour ne pas faire un trop long épisode. D'ailleurs, que nous importe? Les auteurs du VIe siècle, parlant d'événements de leur temps, ne mentionnent que des Juifs et des chrétiens. Ceux-ci, d'après ce qu'on peut voir de leurs relations, sont en communion avec les églises de Syrie, c'est-à-dire avec des églises où l'arianisme n'était plus connu que de nom. M. Halévy allègue, il est vrai, « la curieuse légende d'un archevêque arien tué et brûlé en Abyssinie sur l'ordre de l'impératrice Théodora, épouse de Justinien ». Cette histoire, même légendaire, aurait ici beaucoup d'importance, si elle avait le moindre titre à figurer au débat. Elle témoignerait, d'une manière plus ou moins confuse, en faveur de la persistance d'une église arienne dans l'Abyssinie du VIe siècle. Malheureusement, il suffit de jeter un coup d'œil sur le texte[1] auquel renvoie M. Halévy pour constater qu'il n'y est nullement question de l'Abyssinie, mais de la Basse-Nubie, et que le prétendu archevêque arien est en réalité le chef de la mission catholique envoyée en Nubie par l'empereur Justinien, vers l'année 548[2]. Pour diffamer un adversaire, l'écrivain monophysite à qui nous devons cette légende, lui attribue une profession de foi arienne. Ni le fait ni le document n'ont donc rien à voir avec le temps, le pays, l'événement, que nous considérons.

Enfin, quelle impossibilité voit-on à cette persécution juive? On ne doutait guère, dès avant ces dernières années, que les Juifs n'eussent été très influents dans le Yémen, depuis le IVe siècle jusqu'au VIe. Des inscriptions découvertes par M. Glaser[3] permettent maintenant d'affirmer sans crainte que non seulement ils ont été influents, mais qu'ils sont même arrivés à conquérir le gouvernement du pays. On a pu constituer toute une série de textes épigraphiques officiels, dont la teneur suppose que le souverain professait une religion monothéiste, qui n'est nullement caractérisée comme chrétienne. Dieu y est appelé : *Le très miséricordieux*, *le Seigneur du ciel et de la terre*, une fois même *le Seigneur du ciel et d'Israël*. La chronologie des inscriptions himyarites est maintenant fixée avec une entière certitude, et M. Halévy n'a pas peu contribué à cette détermination. Il en

[1] Assemani, *Bibl. Or.*, t. I, p. 384, note 2.

[2] V. là-dessus, Jean d'Asie, p. 141 de la traduction allemande de Schönfelder.

[3] *Skizze der Geschichte Arabiens*, Munich, 1889, p. 12 et suiv. Ces inscriptions n'ont pas été publiées intégralement. M. Dillmann les mentionne (*Comptes rendus de l'Académie de Berlin*, 1890, p. 10) du ton d'un homme qui en admet les dates et l'appartenance religieuse telles que M. Glaser les présente.

Digitized by Google

résulte que la dernière inscription royale qui contienne des formules païennes est de l'année 281, que les inscriptions juives se rencontrent aux dates de 378, 448, 458, 467. En 542-543 apparaît la première inscription chrétienne, où, à côté du Dieu très miséricordieux, on voit nommer le Christ et le Saint-Esprit.

Quoi de plus conforme à ce que les auteurs contemporains et les traditions de sources diverses nous apprennent sur la situation des confessions religieuses dans le pays de Saba ?

Ajoutons que, mieux encore que par le passé, il est aisé de distinguer le côté politique des persécutions dont il s'agit. Au rapport de Théodore le Lecteur, historien du VIe siècle, l'église himyarite n'aurait reçu son organisation que sous l'empereur Anastase (491-518)[1]. C'est alors qu'ils auraient reçu leur premier évêque. Les princes juifs, qui gouvernaient le pays sabéen, ne pouvaient manquer de voir dans cette fondation un point d'appui pour l'influence byzantine. L'Évangile fut traité comme la religion des étrangers, des ennemis de l'indépendance nationale. C'était un mauvais calcul, et les événements ne tardèrent pas à le montrer. Mais je n'ai pas à insister sur ces événements, leurs causes, leur importance, leurs suites. Il me suffit d'avoir établi, contre l'interprétation de M. Halévy, le bien-fondé de la notion que l'on en a eue jusqu'à présent[2].

L. DUCHESNE.

---

[1] Théod. le Lecteur, II, 58. Il représente cette fondation comme la première apparition du christianisme dans un pays qui était juif de temps immémorial. La fameuse mission de Théophile, au IVe siècle, n'avait donc pas eu les résultats dont Philostorge fait honneur à ce personnage. Du reste le texte même de Philostorge laisse voir : 1° que dès le IVe siècle l'influence juive était prépondérante dans les conseils du roi himyarite ; 2° que l'empereur Constance ne réclamait alors autre chose que la liberté de culte pour les marchands romains de passage dans le pays.

[2] M. Joseph Halévy, en sa qualité de membre du Conseil, ayant eu connaissance de l'article de M. l'abbé Duchesne, nous a envoyé une réponse, qui sera insérée dans le numéro suivant. (*Note de la Rédaction.*)

Digitized by Google

GLOSES D'ABOU ZAKARIYA BEN BILAM

SUR ISAÏE

(SUITE[1])

יח

1 הוי ארץ צלצל כנפים. פסר פיה אלמטלה אלאקטאר וזעם אלמפסר
אן דלך מעלום בבלאד אלחבשה לאן פיהא גבאלא תטלל עלי אלסהל
מנהא לעלוהא. וזעם אן וכלי גמא פסן מן ברדי תצנע ענדהם מקירה לטפא
מן כתרה אלחגאר פי בחארהם ואנהארהם[2]. ווראזית פי תאריך אלמסעודי
אנה קד תוגד קטעאת מן הדה אלפסן פי בחר אלשאם[3] מן בקיה מא עטב
מנהא פי בחר אלנימס ואסתדל בהדא עלי אלאתצאל בינהמא יעתקד

Chap. XVIII.

1. צלצל כנפים. Saadia a traduit : « dont les régions sont ombragées ». Le traducteur prétend que c'est une chose connue en Abyssinie, parce qu'il s'y trouve des montagnes qui couvrent de leur ombre la plaine à cause de leur hauteur. Il pense encore que כלי גמא désigne des barques de jonc qu'on fabrique chez eux et qu'on enduit de poix, craignant le grand nombre d'écueils dans leurs lacs et leurs fleuves. J'ai vu dans l'histoire de Masoudi qu'on trouve quelquefois des fragments de ces barques dans la mer de Syrie, provenant des épaves du naufrage qu'elles ont fait dans le Nitas (Pont). Masoudi démontre par là qu'il y a une jonction entre ces deux mers. Il pense que ces fragments viennent par le canal qui verse ses eaux

[1] Voyez *Revue*, t. XVII, p. 172 ; t. XVIII, p. 71, et t. XIX, p. 84.
[2] La même observation se lit dans *Amanat*, p. 244.
[3] Par la mer de Syrie Masoudi entend la Méditerranée ; cf., entre autres, *Prairies d'Or*, I, 261.

Digitized by Google

אן יכון נאת עלי אלכלג אלמנצב ומן בחר אלזגיטם אלי בחר אלשאם והו
אלדי עליה אלקסטנטינה: 2 גוי ממשך ומרט. פסר פיה מנגדוב מנתוף
ואלאמ־אט פי לסאן אלערב אלנתף[1]: אשר בזאו נהרים ארצו. מענאה בזזו אבדלת
פיה אלאלף מן זאי ומתלה ימאסו כמו מים אצלה ימססו: 4 כחם צח עלי אור.
כחד אלשמס באתר אלמטר לאנה יעדל אלאגסאם ויצלח אלמזאג ולקבת אלשמס
הנא צח לצפא נורהא: 5 ובסר גמל יהיה נצה. אלחצרם ענד אלעקד: וכרת
הזלזלים במזמרות. יקטע אלאגצאן באלמנאגל: ואת הגטישות הסיר התז.
הי אלאגצאן איצא. ומעני התז אלקטע והו פעל מאץ תקיל מן דואת אלמתלין
פימא דכר אבו זכריא לאנה וזנה בהחל והסב וגא [מתל]ה הדק לעסר.
וללקאיל אן יקול אנה [מתל]ל ואת בריתי הפר ולוא [סימ]א לקול אלאולין
התיז את הראש בבת אוחת ואן כאנת אלרואיה פי תשדידה צחיחה פרו
מתל מא שדד אלעבראנין אלאוסעאל אלמעתלה אלעינאות מכאן אלסאכן
אלמיד ללעוץ מתל כל [מכבדיה] הזילוה הסיתוך ויכלו לך וגירהמא ואן
כאן התיז מכפפא פלם יכונ פיה אשכאל אנה מתל הקים השיב והתז
מתל הפר והצר לך, והדא ממא לם ידכרה אבו אלוליד פי אלמסתלחק

du Pont dans la mer de Syrie, et sur lequel se trouve Constantinople.

2. ממשך ומרט. Saadia a traduit « tiraillé et épilé », la quatrième forme de מרט en arabe signifie aussi « épiler ». — בזאו a le sens de בזזו ; l'alef a été substitué au zayin ; de même ימאסו (Ps., LVIII, 8), qui est pour ימססו.

4. ...כחם : « Comme la chaleur du soleil à la suite de la pluie », parce qu'elle établit l'équilibre des corps et remet le tempérament. Le soleil a été surnommé ici צח à cause de la pureté de sa lumière.

5. ובסר : « Le verjus au moment où le fruit noue ». — ...וכרת : « Il coupera les branches avec des serpes ». — הגטישות signifie également les « branches ». — התז signifie « couper » ; c'est un verbe parfait au hifil d'une racine géminée, d'après ce que dit Abu-Zakariya, car il a le même type que החל et הסב ; une forme semblable est הדק II Rois, XXIII, 15. On pourrait dire aussi que c'est (une racine à seconde radicale faible) comme הפר (Gen., XVII, 14), d'autant plus que les docteurs présentent la forme התיז (*Synh.*, 52*b*), et si la lecture traditionnelle de *hittiz* avec daguesch est correcte, c'est comme le daguesch que les Hébreux mettent dans les verbes à seconde radicale faible, à la place de la quiescente douce, comme compensation, ex. הזילוה (Lam., I, 8), הסיתוך (Jér., XXXVIII, 22), etc., et si la ponctuation est הֶתיז sans daguesch, il n'y a plus de difficulté pour l'assimiler à הקים, השיב. התז est comme הפר et הצר (Deut., XXVIII, 52); c'est une observation qu'Abuwalid n'a pas faite dans son *Mustalhiq*,

[1] Voyez *Ous.*, c. 392, où Abulwalid explique que l'exilé est comparé à celui à qui on a arraché les cheveux et la barbe.

Digitized by Google

בל אתבת הדא אלמדהב פי כתאב אלאצול [1] פאעלמה והו אלצואב פי הדה אללפ̇ظה : 6 וקץ עליו העיט וכל בהמות הארץ עליו תחרף. פעלאן ומשתקאן מן אסמין המא קיץ וחרף :

יט

2 וקד ד̇כרת וסכסכתי מע ואת אויביו יסכסך : 3 ונבקה רוח מצרים, אנסעאל מן ד̇ואת אלמתלין מתל ורחבה ונסבה ומענאה אלבוק [2] : ודרשו אל האלילים ואל האטים. ימכן אן יכון תפסירה אלמסתעמלין למיף [3] אלכלאם מתל ויהלך אט. 4 וסכרתי את מצרים מענאה וסלמתו מתל היום והזה יסגרך י״י בידי : 5 ונשותו מים מהים. נזצ̇ב אלמיאה ואצלה אלצעף מן נשתה ונבודים וזהו אנסעאל ונשזדה אלשין לאנדגאם נון אלאצל פיהא : 6 והאזניחו נהרות דללו וחרבו. אלאלף פיה מזידה ואצלה מן זנח ענלך שמרון במעני אנהא תתרך ולא תעמר ולא יסקי מנהא סתצעף ותגף : קנה וסוף קמלו. צעפת חסב אלמעני : 7 ערות על יאור על פי יאור. פסר פיה אלתרע והי מסאקי

mais il a établi cette opinion dans l'*Ousoul*; sache-le, car c'est la vérité pour ce mot.

6. וקץ et תחרף sont deux verbes tirés de deux noms קיץ (été) et חרף (hiver).

Chap. XIX.

2. וסכסכתי. J'ai déjà mentionné ce mot à propos de יסכסך (ci-dessus, IX, 10).

3. ונבקה est un nifal d'une racine géminée, comme ונסבה (Ez., XLI, 7), qui signifie « frapper ». — האטים. On pourrait le traduire : « Ceux qui parlent doucement », d'après le sens de אט (I Rois, XXI, 27).

4. וסכרתי signifie livrer, comme יסגרך (I Sam., XVII, 46).

5. ...ונשתו. « Les eaux disparaîtront de la mer » ; le sens primitif est « faiblir », comme נשתה (Jér., LI, 30). C'est un nifal, et le dagesch du *schin* est dû à l'insertion du *noun* radical dans le *schin*.

6. והאזניחו. L'alef de ce mot est ajouté, et la racine est זנח (Os., VIII, 5); le sens est : « les fleuves seront abandonnés et il n'y aura plus d'habitation, on n'y puisera plus d'eau, ils diminueront et dessècheront ». — קמלו signifie, d'après le contexte, « devenir faible ».

7. ...ערות. Saadya traduit ce mot par תרע, qui désigne les réservoirs de l'eau qui reste à l'époque de l'inondation du Nil, pour

[1] Col. 760, l. 2 et suiv. — Pour l'opinion de Hayyoudj, voy. D., p. 177; N., p. 119.

[2] Ibn Djanah (s. v. בוק) donne ce sens, mais sans citer notre passage.

[3] Ms. אלמסתעטלין ללטיף.

Digitized by Google

אלמיאה אלבאקיה סי סיץ אלניל לסקי אלארצין אלתי עליה ואצלה מן מעני
כשף אלדי סי ערו ערו לאנהא אנמא תכון באלחפר חתי יסתקר סיה אלמיאה:
8 ואנו הדיגים ואבלו. מן תאניה ואניה ומענאה אלחזן מתל ואבלו: כל
משליכי ביאור חכה. פסר סיה [צנ]ארה: ופרשי מכמורת. אלשבכה: 9 ובשו
עבדי פשתים שריקות וארגים חורי. עבדי תרגום עושי ישיר אלי צונאע
אלתיאב אלדביקה ואלקבאטי אלמצריה מן אלכתאן אללין. ושריקות אגוד
אלכת[אן כמא שורק] סי אלענב אגודה [1]. וקד אעלמתך אן אלערב תסמי
צנפא מן אלחריר [סריזק]: וארגים חרי. חאכה אלתיאב אלביץ והי מן תרגום
לבן אלדי הו חור ומנה קיל לביאץ אלנאס החרים והכגנים [2]: 10 והיו שתותיה
מדכאים כל עשי שכר אגמי נפש. אפס מצאנע אלציאדין והו משתק מן
שת ישות כי השתות יהרסון וקד קיל אן שתו בשמים פיהם מן דואת אלמתלין
מתל וחתו ובשו פהדא אדן מנה פימא קיל. ומעני שכר אלסדאד אלמצמנע
לציד אלסמך פיה ואלשכר סי לסאן אלערב אלסדאד. ומעני אגמי נפש לאן
כל ואחד יצמנע מן אגאם אלמא ויקתטע מא יכתץ בה לנפסה: 12 ואים איסוא
חכמיך. אלצמיר סי אים צמיר קבל אלדכר תם אטהר אלמצמר והם חכמיך

arroser les terres qui sont situées près de ce fleuve. Le sens primitif est « découvrir », comme ערו (Ps., CXXXVII, 7), car ces réservoirs ne se forment que par des fossés que l'on creuse, pour que l'eau y reste.

8. ואנו a le même sens que תאניה ואניה (Is., XXIX, 2), c'est-à-dire « être triste », comme ואבלו qui le suit. — חכה a été traduit : « hameçon ». — מכמרת : « filet ».

9. עבדי est une expression araméenne pour עושי ; on a en vue ici ceux qui fabriquent les étoffes de Dabeq et les tapis égyptiens avec du lin fin. — שריקות est le meilleur lin, comme שורק est le meilleur raisin ; et je t'ai déjà appris que les Arabes nomment une sorte de soie סריק. — וארגים חורי : « Ceux qui tissent les étoffes blanches » ; cela vient de חור, qui est l'araméen pour לבן « blanc » ; c'est pourquoi on nomme les hommes au teint blanc (les princes) : החרים.

10. שתות. C'est le nom des engins de pêcheurs, dérivé d'un verbe à la deuxième radicale faible, comme השתות (Ps., XI, 3). Quelques-uns disent que שתו (Ps., XXIII, 9) dérive d'une racine géminée, comme חתו (Is., XX, 5) ; d'après cette opinion, שתות dérive également de cette racine. — שכר est la fermeture qu'on pratique pour la pêche, et שכר en arabe signifie « boucher ». — אגמי נפש, parce que chaque pêcheur choisit dans les étangs et détermine une place qu'il s'approprie pour sa *personne*.

12. ...אים. Le pronom précède le (nom) sous-entendu qui est exprimé ensuite, c'est-à-dire « les sages ». C'est comme s'il y avait :

[1] Voir ci-dessus ch. V, 2.
[2] Néh., II, 16, où il y a ולחרים ולכגנים.

Digitized by Google

ואלוגה איה חכמיך ואיפה הם[1]: 13 נואלו שרי. מענאה [ואלנהל[2] והו] אנסעאל מן סעל מעתל אלפא ומתלה אשר. נואלנו ואשר חטאנו: נשאו שרי נף. מן מעני השיאוך יכלו לך. אי אנהם אנכדעוא: התעו את מצרים סנת שבטיה. אלרוסא מנהם מתל כל סנות העם: 14 י״י מסך בקרבה רוח עועים. מזג עליהם ראי אלתשויש והו מזאג ואצלה מסכה יינה: והתעו את מצרים בכל מעשהו כהתעות שכור בקיאו. תקדירה והתעו את מצרים ויתעו כהתעות שכור בקיאו. לאן אלמצלין לא יעוד עליהם כהתעות שכור ואנמא יעוד עלי מצרים ואלתרגמה יגב אן תכון הכדא ויצלון אלמצריין ויחירונהם סיתחירון ויצטרבון אצטראב אלסכראן סי קיה. והדא בין ומע ביאנה לא יאבה לה אלא מן כאן דא קריחה דכיה[3]: 17 והיתה אדמת יהודה למצרים לחגא. מעני לחגא אלתחיר ואלאצטראב מתל יחוגו וינועו כשכור ולא שך אן יחגו סי מעני וינועו. ואדא כאנת אלוקיעה בסנחריב סי מעסכרה כאצה עלי מה שהד בה אלנץ סלם דכר הדא אלסזע למצרים מן בלד יהודה ולא נעלם אנהם [גלבוא] סיה. פאקול אן סנחריב כאן קד גלב מע נפסה מן מצר ואלחבשה סביא עטימא פאגתאז בהם עלי בלד יהודה ושאהדוא אלוקיעה פסזעוא ואחדת

איה חכמיך ואיפה הם = Où sont tes sages, et dans quel endroit se trouvent-ils?

13. נואלו. Le sens est « ignorer »; c'est un nifal d'un verbe à la première radicale faible; cf. נואלנו, Nombres, XII, 11. — נשאו a le même sens que השיאוך, Obad., 7 : « Ils ont été trompés ». — סנת : « leurs chefs », comme I Sam., XIV, 38.

14. ...י״ר מסך. « Il a mêlé parmi eux un esprit de trouble », c'est un mélange; le mot s'applique primitivement au coupage du vin (Prov., IX, 3). — והתעו. La phrase équivaut à ויתעו...והתעו את מצרים, car כהתעות ne se rapporte pas à ceux qui égarent, mais aux Égyptiens. Le verset doit donc être traduit ainsi : « Ils égareront les Égyptiens et les troubleront, de manière qu'ils soient troublés et chancellent comme chancelle l'homme ivre dans ses vomissements ». Ceci est clair, mais bien que ce soit clair, cela n'est aperçu que par l'homme qui a l'esprit naturellement juste.

17. לחגא signifie « être troublé et chanceler », comme יחוגו (Ps., CVII, 27), qui doit avoir le même sens que ינועו qui le suit. (On peut se demander) : Comme la catastrophe a atteint Nabuchodonosor surtout dans son camp, comment parle-t-on de la terreur que les Egyptiens éprouvent à cause du pays de Juda, alors que nous ne savons pas que les Égyptiens y aient été amenés? Je réponds : Sanherib avait amené avec lui de l'Égypte et de l'Abyssinie de nombreux captifs, à qui il avait fait traverser le pays de Juda; ils avaient as-

[1] Notre auteur, dans son traité des Particules, ne fait pas de distinction entre איפה et איפרא; voyez aussi *Ouscul*, s. v. אי et פה.

[2] Le mot qui manque dans notre texte a été suppléé d'après la version de Saadia, ici et dans les Nombres.

[3] Ces mots désignent Abulwalid, voy. *Ous.*, c. 766.

Digitized by Google

להם דלך לוסא ללה ומאעה לה: והדא מנצוץ סי קולה כן ינהג מלך אשור
את שבי מצרים ואת גלות כוש נערים וזקנים ערום ויחף: 24 ביום ההוא
יהיה ישראל שלישיה למצרים ולאשור. מענאה אמה תאלתה תדין בדין אללה
תעאלי ותלזם מאעתה אדא ראוא אן מצרים ואשור קד דכלוא סי דין אללה
ואלתזמוא אלמאעה בתקריב אלקראבין זאדהם דלך בצירה ותאכדא סי מאעה
אללה: 25 וללתרגום סי ברוך עמי מצרים ומעשה ידי אשור. קול אכרגה
בה ען טאהרה וזעם אנה יעני ישראל אלדין סכנוא הדין אלסקעין ומא הם
אלא אלדין גאוא מע מלך אשור ושאהדוא חרב אללה סי עסכרה ואלאסה
אלחאלה בהם פסבבת להם אלמאעה ללה סי אלבלדין גמיעא:

כ

2 ויעש כן הלוך ערום ויחף. צפתאן יעני ע[ריאנא] דון מיזר ו[חאסיא]
דון נעל. וקריב אן יכון הדא אלתכליף ללנבי תלת כמא פינעל באזאיהא
תלת סנין יחאצר פיהא מלך אשור מצר ואלחבשה ויפתחהם סי אכרהא ואלי
אלאפאת אלחאלה בהם סי הדה אלמדה אשאר בקולה אות ומופת על

sisté à la catastrophe ; ils ont été alors saisis de terreur, et il en est résulté pour eux qu'ils ont eu peur de Dieu et qu'ils lui ont obéi ; ceci se trouve expressément ci-dessous ch. xx, v. 4.

24. שלישיה. C'est-à-dire une troisième nation qui suivra la religion de Dieu, et qui s'attachera à lui obéir. Lorsqu'Israël aura vu que l'Égypte et Assur ont adopté la religion de Dieu et se sont appliqués à lui obéir, en lui apportant des sacrifices, il comprendra davantage l'obéissance à Dieu et s'y affermira.

25. ברוך עמי... La version de Jonathan écarte le sens naturel du verset et suppose qu'en nommant מצרים et אשור, il s'agit d'Israël qui a habité ces deux pays. Mais notre verset n'a en vue que ceux qui, venus avec le roi d'Assyrie, ont assisté au massacre que Dieu a fait de son armée et à la catastrophe qui a fondu sur eux, et, par là, ont été amenés à obéir à Dieu dans les deux pays à la fois.

Chap. XX.

2. ערום ויחף sont deux qualificatifs, qui signifient « nu, sans vêtement », et « nu-pieds, sans souliers ». Il est probable que Dieu a imposé au prophète de marcher ainsi trois pas, auxquels répondraient trois années pendant lesquelles le roi d'Assyrie devait assiéger l'Égypte et l'Abyssinie, et au bout desquelles il en ferait la conquête. Et c'est aux malheurs qui doivent fondre sur eux pendant ce temps que le texte fait allusion en disant (v. 3) : « Signe et marque au sujet de l'Égypte et de l'Éthiopie ».

Digitized by Google

מצרים ועל כוש: 4 וחשופי שש ערות מצרים. אלונה סיה אן יכון מכאן אלסתה צרי לתכון אלאצאסה עלי חקהא אי מכשופי אלסואה: וערות מצרים. בדלא מן שת ואן כאן הו הו: 5 מכוש מבטם. אלנון מנדגמה סי אלבא ואצלה מנבטם יעני מכאן תכלאנהם אלדי ילתפתון אליה:

כא

4 תעה לבבי פלצות בעתתני. פסר סיה אלארתעאד ואלתקלקל והו אסם וקד קיל מנה ועמודיה יתפלצון: את נשף חשקי שם לי לחרדה. פסר סיה אבו אלוליד[1] ואצאב אנה ישיר אלי ליל מקתל בלשצר והו עלי שראבה והי אלליל אלתי קיל ענהא בה בליליא קטיל בלשצר מלכא כשדאה והוא קריב גדא מן אלצואב. ואמא אלדי בועיד סהו קולה אן קומו השרים משחו מגן ירד בה שלחן ויריד אנפצאע אלנדמאן ען דלך אלמגלס ומסחהם אלמאידה עמא כאן סיהא. ואלא אחתמל אן יכון קולה קומו השרים משחו מגן מא אמרה בעצהם בעצא סי נצב ריים תא בעד בלשצר סלם יעדל בה ען אלטאהר דון דליל. ואנמא סמי אלמלך מגן לאנה כאלמגן עלי רעיתה לדבה ענהם וחרבה עליהם ודפאעה ען חוזתהם כמא ידפע אלמגן ען מתקלדה[2]

4. וחשופי. Il devrait y avoir un çérê à la place du patah, pour que l'état construit ait sa forme régulière. Le sens est : « Ayant les parties honteuses découvertes ». ערות מצרים est l'apposition de שת, tout en ayant le même sens.

5. מבטם. Le *nun* est inséré dans le *bêt*, et la forme primitive est מנבטם, qui signifie « l'endroit de leur confiance vers lequel ils tournent leur regard ».

Chap. XXI.

4. פלצות. Ce mot a été traduit par « tremblement et secousse » ; c'est un nom qui se retrouve dans le verbe יתפלצון, Jôb, IX, 6. — את נשף... Abulwalid explique ce verset avec raison, en disant qu'il fait allusion à la nuit où Belschatsar fut tué pendant qu'il buvait, et dont il est parlé dans Dan., V, 30. Il est pour le moins très probable que c'est la vérité ; ce qui est forcé, chez lui, c'est de dire que le mot מגן signifie ici « table », et que le verset parle de ce que les commensaux se sont dispersés de ce banquet et qu'ils ont débarrassé la table de ce qui s'y trouvait. Mais comme il est possible que le verset commençant par קומו représente ce que les chefs se dirent entre eux pour établir un second prince après Belschatsar, on n'a pas besoin de s'écarter du sens naturel (de מגן) sans preuve. C'est le

[1] *Luma*, p. 298, l. 26, et surtout *Ousoul*, s. v. משח.
[2] Ms. מתקלחה.

Digitized by Google

וקד סמי אלרוסא בהדא אלאסם קאל אהבו הבו קלון מגניה והדא אלתאויל
ענדי אחסן סיה מנה: 8 ויקרא אריה על מצפה י״י אנכי עמד תמים יומם
ועל משמרתי אנכי נצב כל הלילות. חדף מן אריה כאף אלתשביה וכתירא מא
יחדשונהא כקולה נזם זהב באף חזיר[1] וגירה. וצף אן אלמאלע נאדי בצות
כזיר אלאסד וקולה על מצפה י״י לים מצפה מצאפא אלי אסם י״י לאנה
בסגול ותרגמתה תכון הכדא אני יא רב ואקף עלי אלמטלע נהארא ועלי
מכאן חסי אנא מנתצב לילא סאדא ברכב אשכאץ פרסאן יקולון סקטת
באבל ואנכסרת אצנאמהא. ולפט י״י אלדי פי אלפסוק הו פי אלאעראב נדא
כמא נעלנאה פי אלתרגמה. ואנמא נאדאה לאמתתאלה מא אמרה בה
פי קולה לך והעמד המצפה והדא וצף אלנכבה אלהאדתה עלי בגדאד עלי
ידי אלפרס: 10 מדושתי ובן גרני. יא מדרסי ותבן אגדדי. אנמא סמי אלתבן
בן גרן לאגה פיה מוגד פכאגה אצלה ומוצע וגודה כמא סמי אלסהאם בני
אשפתו: 11 משא דומה אלי קורא משעיר שומר מה מלילה שומר מה
מליל. והי אלאמה אלהאלכה. ואמא קולה אלי קורא משעיר פהו כאגה עלי

roi qui est nommé מגן (bouclier), parce qu'il est comme un bouclier pour ses sujets, qu'il protège, pour lesquels il combat, et dont il défend les biens, comme le bouclier protège celui qui le porte. Les chefs sont également appelés de ce nom Osée, IV, 18 ; cette explication est à mon avis meilleure que la première.

8. ...ויקרא אריה. Le *kaf* de la comparaison est retranché dans אריה, comme Prov., XI, 22, où נזם est pour כנזם, et ailleurs. Le guetteur est qualifié comme appelant d'une voix semblable au rugissement du lion. — Dans מצפה אדני, מצפה n'est pas construit avec אדני, puisqu'il a un segôl, il faut donc traduire : O mon Dieu, je me tiens en observation le jour, et à mon poste je reste debout la nuit, et voici une troupe de cavaliers qui arrivent, disant : « Babylone est tombée et ses idoles ont été brisées. » Le nom de Dieu est donc un vocatif, comme nous l'avons indiqué dans notre version; ce guetteur invoque Dieu, obéissant à l'ordre qu'il lui a donné (ci-dessus, v. 6). Il s'agit de la défaite infligée à Bagdad par les Perses.

10. ...מדשתי : « O mon (blé) battu, et paille de ma grange ». La paille est nommée « fils de la grange », parce qu'elle s'y trouve, et c'est comme si la grange en était l'origine et l'endroit où elle existe, comme on appelle les flèches « les enfants du carquois » (Lam., III, 13).

11. משא דומה : « Prophétie concernant la nation qui va périr ». Les mots אלי, etc. sont mis dans la bouche du guetteur qui veille; on l'appelle en lui demandant quelle portion de la nuit est passée et quelle portion en reste encore ? C'est-à-dire : « Combien de temps

[1] Voir *Luma*, p. 63, l. 15.

Digitized by Google

לסאן אלטאלע אלמחתרס פי מנאראתה איאה מסתעלמא מנה מא מצי מן אלליל ומא בקי מנה. והו יעני אי שי בקי ומן דוזלתהם סכאן אלמגיב יקול קד סנית נמעא סאן כנתם תבגוא [אבגוא][1] פארגעוא ענהא. ותקדיר מה מלילה מה הלך מלילה וליל הגה עלי לפט אלאצאפה פי גיר אלאצאפה. והדה אלנבוה נזלת פי אלרום[2] לא מחאלה. ודומה מתל שכנה דומה נפשי. [3]מתרגם ישעיהו ללנצארי תרך דומה גיר מתרגם לעלמה במא פיה או לנהלה במענאה. ואמא מן קאל אן דומה הו דומה בן ישמעאל[3] פהו גפל. לאן אלנבוה אלתי תליהא הי פיהם והי אלתי אולהא משא בערב ביער בערב תלינו: 15 מפני חרב נטושה. אלסיף אלמתסיב. וקיל אן נונה מבדלה מן לאם כתער מלטש.

כב

1 משא גי חזיון. ואדי אלוחי יעני בית אלמקדס. 3 כל קצינך נדדו יחד מקשת אוסרו. אסתאסרוא מן קוס ואחדה מתל קולה וחתו מנס שריו. 6 וקיר ערה מגן. אטהרוא אלסלאח וערה פעל מאץ תקיל ולולא אלרא לשד

reste-t-il encore pour leur dynastie? » Celui qui répond dit : « Elle a entièrement disparu. Si vous voulez chercher, cherchez ; puis renoncez-y. » מה מלילה équivaut à מה הלך מלילה ; ליל a la forme de l'état construit, bien qu'il ne soit pas en annexion. Cette prophétie regarde sans aucun doute Rome, et דומה a le même sens que dans Ps., XCXIV, 17. — Celui qui a traduit Isaïe pour les Chrétiens a laissé le mot דומה sans le traduire, soit parce qu'il savait ce qu'il renfermait, soit par ignorance. L'exégète qui a regardé דומה comme Duma, fils d'Ismaël (Gen., XXV, 14), a commis une inadvertance, puisque la prophétie suivante, qui commence משא בערב (v. 13), se rapporte aux descendants d'Ismaël.

15. חרב נטושה : « L'épée dégainée » ; d'autres disent que le *nun* remplace le *lamed*. Ce mot aurait le même sens que מלטש « aiguisé » (Ps., LII, 4).

Chap. XXII.

1. גיא חזיון : « Vallée de la prophétie », c'est-à-dire la ville sainte.

3. ...מקשת : « Ils ont été retenus par un seul arc ». [Le singulier est employé] comme dans נס, Is., XXXI, 9.

6. ...ערה : « On a montré les armes » ; ערה est un parfait du piel

[1] Peut-être faut-il plutôt suppléer בגיה, cf. *Ous.*, c. 100, n. 60 ; dans ce cas, בעיר serait un infinitif. Peut-être aussi faudrait-il traduire : Puis revenez au sujet d'elle.

[2] On sait que אלרום désigne les Byzantins et plus généralement les Chrétiens. En effet, la Vulgate a : *Onus Duma*.

[3] Voyez Ibn Ezra.

Digitized by Google

וקיר אסם מדינה וקד זיד פיה הא קיל ויגלה קירה: 8 אל נשק [בית] היער.
סלאנח דאר] אלסלאח וקיל אן בית יער הלבנון הו הדא בעינה אי אלדאר
אלתי תכתזן פיה אלסלאח: 10 ותתצו הבתים לבצר החומה. לתחצין אלכור
ומנה קיל ערים בצורות: 14 אם יכופר העון הזה לכם עד תמותון. יריד ולא
בעד אן תמותון. אוֹ אלמות לא יסתגפר[1] ענהם מתל הדה אלאפעאל
אלמסרפה פי אלקביח: 15 לך בוא אל הסוכן הזה. אלכאזן ומנה ערי
מסכנות לפרעה. 16 חצבי מרום קברו חקקי בסלע משכן לו. אליאאן מזידתאן
פיהמא: 17 הנה יי מטלטלך מלטלה גבר. מצאעף מן סאיה ולאמה
וסקטת מנה אלעין לאנה מן ויטילו את הכלים ומתלה ותתחלחל המלכה לאנה
מן אם מסני לא תחילו ומענאה אלטרח ואלאלקא. וקולה גבר יריד בה קוי:
18 כדור אל ארץ רחבת ידים. הו אלכרה ואלכאף ללתשביה ופי לגה
אלמשנה אלכאף אצליה לאנהא יקולון הכדור: 19 וממעמדך יהרסך]. יריד
אהרסך: 24 הצאצאים והצעיפות. פסר פיה אלבנון ואלחפ[דא] ואלמעני אן
דולתה סיורתהא בניה ולדיתה [ור]במא יכון אנהא אלאת לקולה כל כלי הקטן[2]:

qui aurait un dagesch, si ce n'était le *rêsch*. Kir est un nom de ville ; on y a ajouté un *hê*, II Rois, XVI, 9.

8. נשק בית היער : « Armes de l'arsenal. » On a dit que בית יער הלבנון (I Rois, VII, 2) désigne le même objet, c'est-à-dire le bâtiment où l'on enfermait les armes.

10. לבצר החומה : « Pour fortifier le mur ». De même בצורות (Deut., III, 5).

14. אם יכופר... : « Pas même après que vous serez morts », puisque la mort même ne leur fera pas pardonner de telles actions, honteuses à l'excès.

15. הסוכן : « L'intendant », d'où vient מסכנות (Ex., I, 11).

16. חצבי, חקקי. Les yod sont explétifs.

17. ...מטלטלך. Les première et troisième radicales sont redoublées, et la seconde est retranchée, car il a le même sens que ויטילו (Jonas, I, 5) ; il en est de même de ותתחלחל (Esther, IV, 4), qui vient de תחילו (Jér., V, 22). טלטל signifie « jeter, lancer ». גבר veut dire « fort ».

18. כדור : דור est la boule et le *kaf* sert à la comparaison ; dans le langage de la Mischna le *kaf* fait partie de la racine, puisqu'on dit הכדור (Kélim, XXIII, 1).

19. יהרסך est pour אהרסך.

24. הצאצאים והצעפות. On a expliqué ces deux mots par les enfants et les petits-enfants ; c'est-à-dire qu'il transmettra le pouvoir à ses enfants et à sa postérité. Peut-être aussi ces deux mots désignent-ils des instruments, puisqu'il continue כל כלי הקטן.

[1] Ms. יסתגד.
[2] La première explication est celle de Jonathan, la seconde celle de Saadia.

Digitized by Google

כג

3 ובמים רבים זרע שיחור קציר יאור תבואתה. מענאה מא יגלב
אליה פי אלבחר מן אלכתאן אלמרתפע פי גפאר מצר ואלניל: ותהי סחר
גוים. אמא אן יכון מגירא פי באב ארץ מתל ובחדר משכבך ואמא אן תכון
בניה ללאסם עלי מא הי מתל פרת קנז דבש: 5 כאשר שמע למצרים
יחילו כשמע צר. תקדירה כאשר חלו לשמע מצרים כן יחילו כשמע צר:
על צר המעטירה. יריד דאת אלתאג: כנעניה נכבדי ארץ. הם אלתגאר
ומתלה ולא יהיה כנעני עוד ואן כאלף הדא אלגמע: 10 עברי ארצך כיאור.
מענאה אנך תכוצין פי בלדך כמא יכאץ[1] אלניל ישיר אלי אן מכאנהא
סיפיץ אלמא עליה וכמא קאל פי יחזקאל משטח חרמים תהיה. וקאל בן
גקטנ[ילה] אנה יעני אלו[הרב][2] והדא הדיאן פאן צור פו[אץ] אלבחר עליהא
[ולם] יבק פיהא מוצע יגאז לא עלי חאל אלערי ולא עלי צדהא לכנה סרא
אן אלוחי כאן עליהא פסקט פיהא כמא תרי: בת תרשיש אין מזח עוד. סמאהא
בת תרשיש למא כאנת גזירה בחריה כאן אלבחר אנשא הא ומזח אלקוה ואצלה
אלמנטקה וגא אלאסם איצא עלי זנה פעיל ומזיח אפיקים רפה: 11 לשמיד מעזניה.
אצלה להשמיד פחדפת אלהא ואלקית חרכתהא עלי אללאם מתל ולנפל ירך.

Chap. XXIII.

3. ...קציר : « Ce qu'on apporte à Tyr, en fait de lin récolté dans les plaines (?) de l'Egypte et du Nil ». — סחר. Ce mot peut être une forme altérée du type ארץ, comme ובחדר (Ex., VII, 28), ou bien c'est la forme du nom telle qu'elle est, comme פרת, קנז, דבש.

5. ...כאשר. Il faut sous-entendre avant לשמע מצרים, le mot חלו.

8. המעטירה : « La couronnée ». — כנעניה signifie : « les marchands », comme כנעני (Zach., XIV, 21), bien que le pluriel diffère.

10. עברי. Le sens est : « Tu plongeras dans l'eau qui couvre ton pays, comme on plonge dans le Nil ». Il veut dire que l'eau se répandra sur le pays de Tyr, comme Ezéchiel (XXVI, 5) a dit : *Ce sera l'endroit où l'on étend les filets*. Ibn Gigatila explique עברי dans le sens de fuir, mais c'est de l'égarement ; car la mer a recouvert Tyr, de sorte qu'il n'est resté aucun endroit qu'on pût traverser ni en étant nu, ni autrement. Il ne s'est pas aperçu que la prophétie s'est réalisée contre Tyr, et, par suite, il s'est trompé comme tu vois. — בת תרשיש. Il appelle ainsi Tyr, parce que c'était une île de la mer, c'est comme si la mer l'avait enfantée. — מזח « La force ». Le sens primitif est la ceinture. On rencontre aussi une autre forme de ce nom מְזִיחַ (Job, XII, 21).

11. לשמד est pour להשמיד, le *hê* a été retranché et la voyelle en a été reportée au *lamed*, comme dans לנפל (Nombres, V, 22). — Le *nun*,

[1] Ms. כאץ.
[2] Ainsi Ibn Ezra ברחי.

Digitized by Google

ואלנון סי מעזניה מזידה יאצלה דונהא בשדה אלזאי לאנה מן דוֹאת אלמתלין
מתל יהיו ערי מעוזו: 12 כתים קומי עבורי. קיל אנהא נזידה קברס אלרומיה
וכדלך תרגם סי תים מיד כתים מרומאי והי נזידה באזא אלתגור אלשאמיה:
13 ומעני הן ארץ כשדים זה העם לא היה. הי תסליה לצור יקול להא סקד כאן
אלכסדאניין אעמם מנך ואכתר עדדא וקד צאר (בלאדהם) כאן לם יכן קט
וכדלך ממלכה אשור והו בלד סנחריב וגירה מן אלמלוך סקד צארת מסאזה
מהדמה סכיף אנת אלתי לם תבלני אלי מא בלג אליה האולאי: הקימו
בחוניו. ידיד אלחצון ואלאבראג אלקויה מתל בחון נתתיך בעמי מבצר:
17 ושבה לאתננה וזנתה את כל ממלכות הארץ. תרגע אלי תאלהא ואלאצל
אתנן זונה במעני אנהא תעוד אלי מא כאנת עליה מן מיל גמיע אלאמם
אליהא באלתגאראת והדה אלוקיעה אלמוצופה סיהא הי עלי מא אחסב אלתי
אתסע יחזקאל סי וצסהא עלי מא סאשרח הנאך בחול אללה: 18 לא יאצר ולא
יחסן. יסמי אלמכזאן סי כלאם אלאולין ז'ל חסינה[1] פלא שך אן יחסן מנה
כמא אן יאצר מן אוצר: ולמכסה עתיק לאתר ותיב במכסהו[2] אסס אלגמא:

dans מעזניה, est explétif ; la forme primitive est sans *nun* et avec un *dagesch* dans le *zaïn*, parce que c'est une racine géminée, comme מערזו (Is., XVII, 9).

12. כתים. On dit que c'est l'île byzantine de Chypre et c'est ainsi que le Targoum traduit מיד כתים (Nombres, XXIV, 24) par מרומאי ; c'est une île qui fait face aux ports de la Palestine.

13. Le sens de הן ארץ etc., est une consolation pour Tyr ; le prophète lui dit : Voilà les Chaldéens qui étaient plus forts et plus nombreux que toi, et cependant [leur pays] est comme s'il n'avait jamais existé ; de même le royaume d'Assur, c'est-à-dire le pays de Sanherib et d'autres rois, est dévasté comme un désert ; à plus forte raison, toi, qui n'es jamais parvenue au point où ceux-là sont arrivés. — בחוניו. Ce sont les forteresses et les tours fortifiées, dans le même sens que בחון (Jér., VI, 27).

17. ושבה... : Tyr reviendra à son ancien état, אתננה est pour אתנן (Deut., XXIII, 19), et le sens est qu'elle reprendra comme autrefois le commerce qui faisait affluer vers elle toutes les nations. — L'événement décrit ici sur Tyr est le même, je pense, que celui sur lequel s'est étendu Ézéchiel (ch. XXVII), comme je l'expliquerai plus tard avec l'aide de Dieu.

18. לא יחסן : Le magasin est nommé dans le langage des docteurs חסינה, et il n'y a pas de doute que יחסן vient de ce mot, de même que יאצר vient de אוצר.

18. ולמכסה עתיק : « Pour une couverture solide » : מכסה est un nom signifiant couverture.

(*A suivre.*) J. DERENBOURG.

[1] Kélim, XVI, 5.
[2] Il faut peut-être lire : לסתר ותיק ומכסה הו.

Digitized by Google

LA POLICE DE L'INQUISITION D'ESPAGNE

A SES DÉBUTS

L'académicien M. Fidel Fita, de Madrid, infatigable à la découverte de documents inédits pour l'histoire des Juifs en Espagne, a trouvé, il y a quelques années, une sorte de Journal qui raconte avec beaucoup de tranquillité les inhumanités commises par l'Inquisition à Tolède (*Boletin de la Real Academia de la Historia*, 1887, p. 297 et s.). Ce témoin oculaire rapporte, entre autres, une mesure prise par le premier tribunal de l'Inquisition qui intéressait non seulement les marranes, mais aussi les Juifs; la portée de cette mesure n'a pas encore été suffisamment appréciée jusqu'à présent. Pour arriver à savoir comment vivaient les marranes qui judaïsaient en secret et pour pouvoir les condamner, selon l'usage de ce tribunal, à une pénitence infâmante, à la prison ou à la mort, l'Inquisition, ou plutôt l'ingénieux inquisiteur général qui la dirigeait et qui était fécond en artifices, inventa un moyen diabolique : les Juifs eux-mêmes devaient être forcés de dénoncer les marranes judaïsants, dont ils connaissaient bien la manière de vivre et qui avaient recours à eux pour l'observation secrète des rites juifs. Un édit ordonnait bien aux chrétiens, sous menace d'excommunication, de dénoncer les néo-chrétiens judaïsants, mais les chrétiens n'arrivaient pas facilement à les surveiller jusque dans leur intérieur; les Juifs, au contraire, familiers avec eux, savaient s'ils pratiquaient en secret le judaïsme, et c'est pourquoi ils devaient être forcés de les dénoncer.

L'auteur anonyme du Journal dont nous venons de parler raconte que, dans le cours de l'année 1485, les inquisiteurs de Tolède convoquèrent les rabbins et leur imposèrent par serment, sous menace des peines les plus sévères, d'infliger l'excommunication majeure, prononcée dans la synagogue, à tous les membres de la communauté qui refuseraient de déclarer ce qu'ils savaient

Digitized by Google

sur les marranes, et ainsi tous les Juifs, les hommes et les femmes, vinrent témoigner et raconter beaucoup de choses [1]. Ce qu'on exigeait des rabbins et de tous les Juifs de Tolède a été certainement également imposé aux Juifs des autres villes où il y avait beaucoup de marranes. Ce fait est-il confirmé par d'autres témoignages?

On connaissait déjà une vague indication relative à cette mesure d'espionnage. L'auteur du *Schebet Jehuda* [2] raconte que, lors de l'introduction de l'inquisition à Séville, des chrétiens avaient conseillé aux inquisiteurs de forcer Jehuda Ibn Verga, qui avait aidé les marranes à se livrer aux pratiques juives, à les dénoncer, mais que Jehuda se déroba à cette exigence en prenant la fuite. Toutefois ce ne serait là qu'un cas isolé, n'indiquant nullement l'existence d'une mesure générale visant à obliger les Juifs à dénoncer leurs malheureux coreligionnaires. Cette mesure, d'après le journal en question, fut prise dans le cours de l'année 1485. A-t-elle été suivie de succès? Les Juifs se sont-ils prêtés, comme le prétend notre auteur anonyme, à jouer le rôle de délateurs? Les Rabbins ont-ils obligé les Juifs, sous menace d'excommunication, à se rendre coupables de délation, crime que la loi judéo-rabbinique punit de mort? Il est bien difficile de le croire. Une autre notice dont nous parlerons tout à l'heure indique, il est vrai, que des Juifs ont figuré comme témoins contre des marranes judaïsants, mais cela n'eut pas lieu d'une façon générale; au contraire, nous avons la preuve, comme on le verra, que des Juifs de marque s'efforcèrent de combattre le témoignage de quelques Juifs isolés ou, plus exactement, de le déclarer peu digne de foi.

Dans l'édit par lequel Ferdinand et Isabelle ordonnent l'expulsion des Juifs d'Espagne, ils motivent cette mesure barbare en disant que, malgré toutes les précautions qui ont été prises, les Juifs continuaient à fréquenter les marranes et les engageaient à pratiquer les rites juifs. L'édit dit expressément : « Les Juifs les instruisent (les néo-chrétiens) dans la foi et les cérémonies de leur loi, ont des réunions où ils leur font des lectures et leur enseignent ce qu'il faut observer et pratiquer selon la loi; ils les engagent à se faire circoncire, eux et leurs enfants, leur donnent des livres de prières, leur indiquent les jeûnes à observer, s'engagent

[1] *L. cit.*, p. 294 : En esto medio termino (1485) clamaron á los Rabies da los Judios, é les tomaron juramento en su ley, é les punieron grandes penas de las vidas é facendas, que luego pusiesen excomunion en las sinagogas é no la alcasen fasta que viniesen diziendo todos los que en este caso sabian. E ansi vinieron atestiguando todos los Judios, hombres et mugeres, é dixeron muchas cosas.

[2] *Schebet Jehuda*, n° 62.

Digitized by Google

à leur lire et à mettre par écrit les passages de leur loi, leur disent la date de la Pâque, ce qu'ils doivent faire et observer, leur donnent des azymes et de la viande préparée selon leur rite, les instruisent de ce qui est défendu en fait d'aliments et de tout en général, les exhortent à observer autant que possible la loi de Moïse (*que tengan é guarden quanto pudieren la ley de Moïsen*[1]). — Comment le couple royal a-t-il connu tous ces détails? — L'édit ajoute: Tout cela est confirmé par de nombreux témoignages tant des Juifs eux-mêmes que de ceux qui ont été séduits et aveuglés par eux. « *Lo qual todo certa per muchas dichas é confessiones asi de los mismos Judios,* etc. » Il ressort de ce passage de l'édit que ce sont des Juifs qui auraient attesté contre ces malheureux marranes qu'ils judaïsaient. Ces Juifs ont-ils été forcés de témoigner contre les néo-chrétiens, ou l'ont-ils fait volontairement, comme de vulgaires délateurs? C'est ce qu'une autre notice nous apprendra peut-être.

M. Loeb a découvert récemment, à la Bibliothèque de Paris, un manuscrit intéressant pour l'histoire des marranes et de l'inquisition, et en a publié des extraits dans cette *Revue* (XVIII, 231 et s.). Ce manuscrit est intitulé : *Censura et confutatio libri Talmud.* Le motif qui a présidé à la rédaction de cet opuscule est intéressant à connaître et se rattache à la question qui nous occupe. Deux inquisiteurs, de Mora et de Cañas, avaient chargé deux personnes du soin de le composer. Une de ces personnes était Antonio de Avila ; l'autre ne nous est pas connue (Introduction). A ce qu'il semble, le premier devait faire des extraits du Talmud et des rituels juifs, et l'autre les traduire en latin. Antonio Abulensis était sûrement un juif converti, car il se dit versé dans le Talmud et le rituel. Le but de cet ouvrage était premièrement de prouver que le Talmud contient des blasphèmes contre le fondateur du christianisme et les chrétiens en général, et deuxièmement de faire ressortir ce qui, selon le Talmud, doit être considéré comme rite juif. Mais quel était le but dernier de cet écrit, en apparence, sans portée? Dans l'introduction, les deux auteurs le disent clairement. Ils l'ont remis à l'inquisiteur général Torquemada, qu'ils nomment : *Reverentissimus pater generalis hereticorum inquisitor, quem Dominus Iehsus dilexit.* Ce fait seul suffirait à prouver que l'ouvrage a été composé contre les marranes pour servir d'instrument aux inquisiteurs. L'introduction justifie elle-même ainsi l'utilité de cet écrit : « Afin qu'on puisse procéder avec plus de sûreté contre de tels

[1] La teneur de l'édit d'expulsion se trouve dans Amador de los Rios, *Historia de os Judios de España*, III, p. 604.

Digitized by Google

gens observant les rites talmudiques (*ut securius procedere possent contra tales servantes ritus talmudicas*, p. 277). De quelle sûreté les inquisiteurs avaient-ils donc besoin pour procéder contre les néo-chrétiens suspects ou accusés? Torquemada, en sa qualité d'inquisiteur général, n'avait-il pas à sa disposition un édit de délation avec toute une série de paragraphes portant que celui qui enfreint un des articles cités dans l'édit est apostat et doit être condamné comme tel?

Nous montrerons plus loin que ce sont les autorités civiles qui ont pris ombrage des procédés employés par l'Inquisition contre les néo-chrétiens, et que notre petit ouvrage a été commandé pour combattre ces scrupules. Dans ce but, il tend surtout à établir les deux points suivants : le Talmud contient des blasphèmes contre l'Eglise, et ceux qui y croient méritent par cela même d'être damnés comme hérétiques : *sed etiam quia tales sunt in se et tot errores... et hereses contra Christum... continent, quod merito sunt condempnandi.* De plus, l' « approbation » placée au commencement dit (III, p. 232) « que nul ne peut être reçu dans le Judaïsme, s'il ne croit au Talmud, quand même il croirait à la loi écrite : *quod nullus ad Judaismum recipi potest, nisi credat Talmud, etsi credat legem scriptam* ». Cette vérité est déduite *more scholastico.* Le second point a plutôt un caractère canonique et juridique: l'auteur énumère les pratiques qui constituent les rites juifs (p. 233-236). D'où cette conséquence que les néo-chrétiens convaincus d'avoir observé un seul de ces rites devaient être condamnés, en toute sécurité, comme hérétiques, selon la lettre d'une Bulle. Cette Bulle, ainsi que l'a très bien vu M. Loeb, est citée deux fois par l'auteur, p. 233 et p. 237. La phrase « *Contra Xristianos qui ad ritus transierint* » est, en effet, empruntée à une Bulle. Ferdinand et Isabelle, s'appuyant sur ce fait que beaucoup de néo-chrétiens étaient revenus à leurs anciens rites, avaient demandé au pape Sixte IV la permission d'instituer contre ces relaps un tribunal d'inquisition extraordinaire; le pape alors publia une bulle, en date du 1er novembre 1478. Cette bulle n'était pas encore connue jusqu'à présent, mais M. Fidel Fita l'a retrouvée et publiée dans le *Boletin de la real Academia de la Historia* (XV, 1889, p. 450 et suiv.). Or, dans cette bulle, il y a effectivement, dans l'accusation contre les néo-chrétiens, ce passage : *quod... sunt quamplurimi pro Christianis aparientia se gerentes ad ritus et mores Judæorum transire et redire.* Ensuite la bulle papale sanctionne la punition des coupables par la procédure de l'Inquisition. Mais que sont ces *ritus Judæorum?* Il fallait les définir et les classer, et c'est là le but de la *Censura et confutatio libri Talmud* qui fut

Digitized by Google

remise à l'inquisiteur général. L'Inquisition pouvait donc alléguer qu'elle agissait selon la lettre de la bulle : *securius procedere possent contra tales servantes ritus Judaycos per textum : « contra christianos qui ad ritus »* (*redierint*). L'ouvrage poursuivait en même temps un autre but. Après avoir énuméré 42 rites juifs, pour établir que les néo-chrétiens qui les pratiquent peuvent être considérés comme hérétiques, il conclut ainsi : « La conscience juive d'un marrane (d'après la loi judéo-talmudique) pourrait se tranquilliser en observant un seul de ces rites, même si, sous la pression de la nécessité, il était obligé de négliger tous les autres rites ; au besoin, la volonté de pratiquer un rite unique suffirait : *quod Anuzes* (אנוסים) *faciendo ritum quemcunque licet non omnes et si non possent aliquem servare sufficit voluntas*[1]. » A quoi tend ce paragraphe, sinon à montrer que l'observation d'un seul rite juif implique l'hérésie, même si le néo-chrétien coupable ne pratique pas tous les rites du judaïsme?

Il résulte formellement de là que l'ouvrage remis à l'inquisiteur général, peut-être commandé par lui, devait être une apologie de la procédure de l'Inquisition, laquelle avait soulevé certaines critiques.

Mais d'où ces critiques étaient-elles venues?

L'ouvrage parle de ceux qui étaient intervenus auprès de Ferdinand et d'Isabelle et qui avaient élevé des objections contre le tribunal (p. 232 et suiv.) : « *Quod est contra instigantes apud Serenissimos reges dicentes*, etc. » Ceux qui cherchèrent à *exciter le roi et la reine* ne pouvaient être que des Juifs, car ils invoquent une doctrine du judaïsme. Un néo-chrétien instruit en hébreu n'aurait pu oser prendre sous sa protection des coreligionnaires condamnés, sans s'exposer au soupçon de complicité. Quels étaient les Juifs qui avaient accès près du couple royal et qui pouvaient intervenir comme *instigantes* en faveur des marranes? Il n'y en avait que deux : Isaac Abrabanel et Abraham Senior. L'un et l'autre jouissaient d'une grande considération auprès du couple royal. Ils avaient introduit en Espagne une administration des finances productive, qui avait permis de faire les expéditions si coûteuses contre les Maures de Grenade. Ferdinand et Isabelle rendaient hommage à leur mérite. Abrabanel, sinon le grand-rabbin Abraham Senior, qui, plusieurs mois après la nomination de Torquemada comme inquisiteur général, avait été appelé à la cour, était certainement plein de sympathie pour les malheureux marranes, et il dut s'efforcer d'adoucir leur sort. Ce furent

[1] C'est la pensée talmudique : מחשבה טובה הק'ב'ה מצרפה למעשה.

Digitized by Google

sans doute ces deux personnages qui agirent sur le roi et la reine.

La *Censura* ne mentionne qu'un de leurs arguments, ils allé-guèrent : « *que les Juifs ne doivent pas être considérés comme des témoins véridiques contre les marranes qui judaïsent,* parce qu'ils agiraient par haine contre les renégats et que la loi juive les oblige, en quelque sorte, à les tuer ou à les livrer à la mort[1] ». Si l'on se place au point de vue juif, ces paroles signifient que les témoins juifs considèrent les apostats comme des *idolâtres*, méritant comme tels la mort. Aussi ne se font-ils pas scrupule de témoigner contre les marranes, car ceux-ci, selon leur opinion, méritent la mort. Il est probable qu'une ordonnance fut rendue à cette époque disant que les néo-chrétiens ne seraient considérés comme hérétiques que si des Juifs attestaient qu'ils avaient judaïsé. Le texte qui nous permet cette conjecture est, à la vérité, peu clair dans sa concision : *textus* « *Contra Christianos qui ad ritus transierint* » et *quantum ad hoc dicunt* « *seu per Judæos convicti* ». C'est contre ce genre de preuves fournies par des Juifs contre les marranes que plaidèrent ces « *instigantes* ». Les Juifs, selon eux, ne devaient pas être admis comme témoins dignes de foi contre des marranes, parce que leur témoignage était dicté par le fanatisme religieux et la haine contre les apostats.

Les auteurs de l'apologie réfutent cette objection avec beaucoup d'adresse et avec une parfaite connaissance de la loi talmudico-rabbinique. Selon eux, il n'est pas vrai que les Juifs convertis au christianisme soient considérés par les Juifs comme des apostats méritant la peine de mort. Au contraire, on les considère encore comme des Juifs, on les appelle « Anuzes » (*Anussim*), c'est-à-dire des convertis par force. Or, une conversion forcée n'est pas une apostasie aux yeux de la loi juive. Les Juifs sont, au contraire, tenus de chercher à ramener ce genre de relaps au judaïsme, et effectivement ils les y ramènent. Ils ne veulent donc nullement livrer ces *Anussim* à la mort, mais leur sauver la vie. Si donc des Juifs témoignent contre des néo-chrétiens, on peut les en croire sur parole. Cette argumentation est irréfutable selon la loi juive, et les auteurs peuvent même avoir pensé à la lettre de Maïmonide au sujet des Juifs convertis par force au mahométisme, où il expose que ceux qui, sous la pression de la force, embrassent une autre religion, doivent néanmoins être encore considérés comme Juifs. D'où l'apologie « Censura » conclut, avec raison, que les

[1] P. 233 : ... instigantes apud reges dicentes quod Judæi non valent pro testibus, quia obligantur ad interficiendum istos ex *præcepto legis* et per consequens ex inimicia moventur ad testificandum.

Digitized by Google

Juifs peuvent être considérés comme des témoins de bon aloi contre les marranes[1].

L'argument des « instigantes » contre l'admission des témoins juifs dans les procès d'hérésie devant l'Inquisition et la judicieuse réfutation de l'Apologie prouvent, sans conteste, ce fait que des Juifs ont été assignés comme témoins contre des marranes accusés de judaïser. Mais il semble qu'à cette époque les Juifs n'étaient pas *forcés de témoigner*, autrement les *instigantes* auraient relevé la chose. Ce point important pourrait être mieux précisé, si on connaissait l'époque de la composition de la « Censura ». On sait seulement qu'elle a été écrite après septembre 1483, comme l'a montré M. Loeb, c'est-à-dire après la nomination de Torquemada aux fonctions d'inquisiteur général. L'invitation adressée aux rabbins et aux communautés de dénoncer les marranes fut publiée seulement en 1485. La question serait donc seulement de savoir si la Censura a été composée avant ou après 1485. La solution de ce problème permettrait d'établir si la déclaration de la part des Juifs leur fut imposée ou était spontanée.

H. Grætz.

[1] P. 332 : Quod filii et nepotes Judeorum qui convertuntur ad christianitatem dicuntur *anuzes*, quos Judei obligantur reducere ad judaismum et si velint credere legem Moysi, *licet eam non possint* agere, non interficiunt eos, quia sunt ut anuzes... unde noscitur, quod Judei valent pro testibus contra tales, quia obligantur ad conservandum vitam eorum et non ad interficiendum, quod est contra instigantes, etc.

Digitized by Google

YEDAYA DE BÉZIERS

On est à peu près d'accord que l'auteur de l'*Examen du monde*, fils du poète Abraham, naquit entre 1275 et 1280; on fait pour cela le raisonnement suivant. Yedaya signe sa lettre d'apologie, adressée à Salomon ben Adret, à Barcelone, en 1305, en employant l'épithète הצעיר « le jeune », épithète qui convient à l'âge de 25 ou, à la rigueur, de 30 ans. M. Steinschneider [1] fait les objections suivantes, à cette conclusion : Salomon fils de Gersom de Béziers cite, en 1290, le traité philosophique de Yedaya intitulé כתב הדת, et, en 1290, Yedaya aurait eu, d'après notre hypothèse, 10 ou 15 ans seulement; Yedaya ne connaît que le compendium du commentaire d'Averroës sur la Métaphysique; s'il était né en 1275-80, il aurait pu connaître, vers 1300, le commentaire moyen, qui fut traduit en Italie vers 1284. Ces objections seront discutées dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XXXI, dans la partie consacrée aux rabbins français du XIVe siècle, qui est la continuation du tome XXVIIe. Mais il y a une plus grande difficulté pour placer l'époque de la naissance de Yedaya, vers 1275-1280. Le ms. hébreu G. IV, 3, de l'Escurial renferme le commentaire de notre auteur sur le traité d'*Abot*, et sur les passages agadiques de la section *Neziqin* du Talmud. On y trouve des renvois au commentaire de Yedaya sur les passages agadiques de Berakhot, Yebamot, Ketubot et Meguilla, de sorte qu'on peut déclarer, sans hésiter, que le commentaire de Yedaya s'étendait à tous les passages agadiques du Talmud. Or, dans le traité de *Horayyot* (fol. 12 *a*), Yedaya dit qu'il est entré à l'école du célèbre Meschullam fils de Moïse (*Hist. litt.*, t. XXVII, p. 692), à l'âge de quinze ans.

Il est impossible de donner une traduction fidèle de ce long

[1] Dans un ouvrage sur les traductions, couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, et en cours de publication, p. 110; nous remercions l'auteur de l'obligeance avec laquelle il a bien voulu nous envoyer les bonnes feuilles de cet important ouvrage au fur et à mesure du tirage.

Digitized by Google

passage, nous allons en reproduire ci-dessous le texte *in extenso*. On le trouvera intéressant à plusieurs égards. D'abord Yedaya y indique quelle était la méthode de l'enseignement talmudique suivie à cette époque ; il relate la grande réputation dont Meschullam jouissait, il mentionne la ruine de Béziers à la suite d'une guerre, en 1209 (?) ; et finalement il parle de l'état déplorable de la communauté juive de Béziers. Voici le passage tel que nous avons pu le déchiffrer, le ms. étant écrit en caractères provençaux cursifs, écriture qui n'est pas très facile à lire. La copie du ms. fut achevée le 17 tammouz 5256 = 1486. On y trouve sur une feuille de garde le nom d'Abraham Israël Lopez (לופיש).

Voici le texte de Yedaya :

אמר להו רב משרשיא לבריה כי בעיתו מגמר קמיה רבכו גרסי׳ מתניתא ועיילו קמיה רביכו וכי יתביתו חזו לפום רבכו דכתיב והיו עיניך רואות את מוריך וכי גרסיתו גרסי אנהרא דמיא דכי היכי דמשכן מיא ממשכן שמעתיכו. החכם הזה בא ללמד דעת את העם ולבניו לתת עצה ודבר הלום אם הם ירצו לדעת חכמה ומוסר שילמד כל אחד סוגיא דשמעתא מצד עצמו טרם בואו לפני רבו כי הם היו צריכים לזה לרוב התלמידים היושבים לפני הרב לשמוע חכמתו אם ילמד מעצמו הסוגיא לא יהיה צריך לרבו אם לא לדעת ולהבין הכוונה ופירוש הדבר ויוכל אז להביט בפני הרב להבין ממנו ממה שצריך אליו אשר לא יוכל לדעת מצד עצמו אם לא מזולתו ויבין ממנו קושט דברי אמת בפעם ההוא בהביטו אליו כי בטובו סדר משנה לפני הרב פעם שנית אז צועקים התלמידים ואינם נשמעים זה לזה ולא לדברי הרב ובפעם הראשונה העת שידבר הרב התלמידים יחרישו ויאבו שמוע לו ואז יבין הענין בהביטו אליו טרם כלה לדבר ואם לא יבינהו אז אחרי מתי עוד יבינהו כאשר יצעקו התלמידים ושומע אין לו ובראשונה בהביטו לנכח הרב יוכל להבין בדברו אתו דברי חכמה וחדותם ואמרו וכי גרסיתו גרסי אנהרא דמיא פרשתיהו למעלה באמרם אין מושחין המלכים אלא על המעין וכונה אחת לשתיהם.

ואני הצעיר לא ראיתי כל יושב אוהל לא ראיתי להאי שמעתא בלתי היום וקימתיה מסברא כאשר נכנסתי לפרדס גן עדן הרב רבנו משלם שר וגדול בישראל הגדולה לאלהים נחלת צבי לכל ארץ אחרת כי שם נמצאו חכמים מחוכמים אנשי השם בכל חכמה ומדע והמה ראו מעשי ה׳ ואותותיו אות אמת לא יתנכרו ויודעי בינה לדעת מה יעשה כל איש ישראל להתנהג בפרישות דרך ארץ ובכל דבר שבקדושה והמקום גורם אדמת קדש היא ליושב עליה זרע קדש הוא מצבתה ומושב העיר אב לכל הנצבים שם ונחה עליו רוח י״י ויראתו על פניהם לבלתי יחטאו עוד כי שם בחר לו יה מקום חמד לשבתו ויפגעו בו מלאכי אלהים וכי יעלה הפורץ בימיהם אדם אחד מאלף ולא יראה אלהים נכית ליה חויא בסיליא דלא מבע דמא והוא יהיה פרא אדם ישראל מצוין בתוך עמיו בקנאתו את קנאתי לאלהיו עליו כל נשיא

Digitized by Google

בהם וישראל פגום הוא חתום בצרור פשעו ונבדל מקהל הגולה ולא יחמול ולא יחסה איש על קרובו ואת אחיו לא הכיר על דבר המשפט למשמרת לאות לבני מרי וכל איש אחריו ירא לנפשו אחר מותו הולך נכוחו. ויהי חתת אלהים למרחוק להשמעת אזנים ויראתו על העם המתאוים המטים עקלקלותם ולא יבעטון ארחתם ולא יזידון עוד כל ימי הזקנים סנהדרי הגדולה. כמו תבן עגלה שופטים בארץ כלם קדשים ובתוכם ה׳ ושפטו את העם לרחוק ולקרוב משפט צדק והרשיעו את הרשע ועונשו אותו הן למות הן לשרושו. ויחרם כל רכושו והנשארים ישמעו ויצא לבם ויחרדו היא העיר הגדולה רבתי עם גודרי פרץ צדק ילין בה וריקנין שבהם אשר ראינו בתורה אנשי מידות שכלם מתאימות. והעת נחרבה העיר ההיא ואת כל שללה וירד הדרה והמונה ראיתי רשעים קבורים ובאו ויצאו אנשים בני בליעל מן החורים אשר התחבאו שם עד עתה ורבו פריצי עמינו ויוסיפו בני עולה לענות נפש כאשר בתחלה לפני הוסדה והחמס קם בתוך חנפי לב ישימו אף בין איש ובין אחיו ויתגודדו כמשפטם כמשפט הראשון ויכו איש את אישו באגרוף רשע ולא מצאו בשער מוכיח והנער ירהב בישישים חכמה והנקלה בנכבד ושעשע יונק ועולל מחוץ כי מהו האנשים הרודים בעם וישהכחו בעיר ובשאר המקומות אשר כן עשו והישר בעיניו יעשה איש ואיש ולהטיב לא ידעו ויוסיפו לחטא זה בכה וזה בכה. ומן אז נלכדה העיר ונסגרה ביד אויב ביד אדנים קשה ונשסו הבתים מלאים כל טוב ולא ידעו עוד הולכי על דרך איה בית נדיב לעשות בהם צדקה ומשפט נתיבו עוד כל הנוהר לחיים מחוייב לבכות ולתנות אחת בשנה ונהה נהי נהיה על חורבן העיר ירושלים הקטנה שרתי במדינות מנהון מלכי ממהון הפרכי העיר מכלל יופי המלאה החרבה כי כל העת אשר עמדה על תלה ועל מכונתה שם העיר מיום י״ר שמה אין פרץ ואין יוצא ברחובות קרידה מטה אשורו מני דרך ישר והאמין בי״ר כל עם הארץ וישען באלהיו ויהי בימי שפוט השופטים האיש עניו גדול וכבודו בתוכם ונשיא בית אב ולרב הרבו מחלתו ומעלה יקרה נודעת לו ושאלו לו לב אך המלוכה כי לו יאתה? על יאתה על היותם מתעסקים בצרכי צבור העושים במלאכה מלאכת ה׳ והוא היה מתעסק בחפצי שמים ובהורתו יהגה יומם ולילה לא ירום ולא יצא פתח ותהי עליו שם יד י״ר ושרת בשם אלהיו ודורש אל המתים לקברות יובלו קברות ההאודה וירד העים על הפגרים וישב אותם ויעירם משנתם להחיות את נפשם ולא ירדו שחת בימיו יושע יהודה וישראל בערבה בהר ואליו ישמעון הגוי כלו כטוב לו ותפקחנה עיני הדור דור שכלו זכאי כהשמע דבר המלך ודתו ושבו בנים לגבולם להאמין אמונת אומן איש בשם אלהיו. ואם ימצא תלמיד מקדיח תבשילו ונסרחה חכמתו כי ירט הדרך שונא לו תכלית שנאה ועבר עליו רוח קנאה ולא ישא פנים לתורה ולרשע אמר שריא ליה מריה לפלניא והנח כתר מלכות צא ממחיצתי מה לך לספר את חקי האלהים ואת תורותיו ואורייתיה מרתחא ליה ליסרו כמשפט באת מבוערת לא יוכל להתאפק את לראש רשעים יחול ויחל עד בוש ולא יוסיף ראות פניו עד שובו מדרכו וחיה. ונקרא שמו בישראל עיר ועיר מדינה ומדינה גלוי לכל חכם לב המבקש למצוא דברי חפץ להיות

Digitized by Google

עתידים לבא לפניו הבכור כבכורתו לדעת חכמה ומוסר כי מדבה רוחו
אוהו ללמדם ספר בלא כסף ובלא מחיר ובלעדיו לא ירום איש את ידו
ועל פיו ישק שפתים ובתוך הבאים באתי אל ביתו ראות פניו ועליתי
במעלות סולם חכמתו כמדה מעלות היו בסולם. ואני בבאי אל בית
המלכות בית מדרשו הייתי נער רך בשנים בן חמש עשרה שנה לתלמוד
עם שארי בחורי חמד רבים ונכבדים גדולים ממני לימים הבאים לחקור
ממסך חכמתו לשתות מי באר לרוות צמאם כי עיפה נפשם לאו צמא
למים וארחתי לחברה עמהם וירדתי לגנו ללקוט פרח שושן בשמים ראש
אריתי מורי אכלתי יערי ויאורו עיני במעט הדבש כי טוב למאכל
ואראה מראות אלהים בהנהגת הרב כיצד סדר משנתו ואיך היה שונה
פרקו להלמידים כי פיו המדבר והם יחרישו ישימו יד על פה עד כלה
לדבר ולבאר להם כל הצריך בעומק ההלכה אז ראה ויספרה הפטיש
החזק יפוצץ סלע לחצב להם בורות ויפוצו מעינותיו חוצה להשקות
את הגן. ומי כהחכם בדור ההוא עד צרפת יודע פשר דבר מלבו
כמוהו בכל התורה שבעל פה בכל גדר וסיג היוצא ממנה ויגיד סתום
מן המפרש וכל רז לא אנס ליה כי הוא לא היה מביט בספר ובפירושו
כי חכמתו עמדה לו והלכה היתה באשר הוא שם ונכנסת עמו במרחץ
ואם נשתכחה מישראל הורת אמת אשר היתה בפיהו יכתוב לו מלבו
רבי תורתו ובחדר לבו הכינה וגם חקרה היא אוצרו. כשמו כן הוא
בארץ ישולם שלם שמו ושלמה משנתו ולא נתעלמה ממנו הלכה ולא
היה צריך ללמד לאדם מפי ספרים ולא חלק לו בבינה אם לא מלבו
זובחו לאלוהיו לבאר מערכות אלהים חיים ולהכין מצבת משמרת
למשמרתו והוא יגלה אזן אנשים את החקים והתורות ושמרו דרך י"י.
ובתחלת עיני בחכמתי לפניו צעיר אני לימים בער לא ידע ולא ראה
לבי חכמת ודעת ואבוא היום אל העין עין הבדולח ומשכית חמדתו
תחת התפוח סגור במשכיות כסף בתוך התלמידים אשר העמיד לפניו
רבים יחכמו לדעת הוייא אביי ורבא ומעשה מרכבה ואופן עגלה והייתי
צריך ללמוד הגרסא ביני לבין עצמי בבקר השכם לפני בא הרב ופתח
בשמעתא כי לא נסיתי ללכת את חכמים ולא אוכל לעשות דבר לרגל
המלאכה אשר לפני המלאכה מרובה ועמל היא בעיני לקבל הסוגיא
והקושיות והתירוצין והתוספות שמוסיף מלבו תלי תלים על כל קוץ
וקוץ ולא נכון לבי עמי לקבלם בימי הילדות בפעם אחת ולא ישוה לי
כי התלמידים בשובם מה ששמעו ממנו הם צועקי' ותבקע הארץ לקולם
קול רם קול גדול רב ועצום לא יכף עד קמא מתיבתא לעת האוכל וילכו
התלמידים איש לאוהליו וסעדו לבם וישבו לאכל לחם וכל עת יעמדו
יחד ואיש באחיהו ידבקו ולא ישמע האחד את האחר וההום הקרידה
מפני הרעש כי רבים אשר אתנו היושבים לפניו במלכות לא יחשו ולא
יחדלו הקולות במקום הקדש מקום מנוחתו ולא ישיחו לפניו שיחה
בטלה ואל ישיבו בדברי שקר האיש. ואם תשאל השואל אחרי דברו על
הדבר הקשה ובמופלא ממנו ידרוש וישאלו בשובו לפניו כפעם בפעם
החכם יענה הדבר ומשיב כהלכה לשואל דבר מעינו פעמים שלש עם
גבר? וילמדם עד יורנו על שאלתו דרך זו ילך וישמע האמת ממי שאמרו
ואם לא ישאלנו אין הבישן למד ולא ידע ואשם כי לא יוכל על חסרונו

Digitized by Google

כהמנות עוד והיה צריך עזר אלהי כל היושבים לפניו קרואים והולכים לתמם לכון בדבריו ולא יפנה לענין אחר ולא ילך בעצלתים ולא ידע שכל? לנפשו החלש יאמר גבור אני. ובראותי המנהג ואירא כי עירום אנכי נבער מדעת ומהשכיל כל דבריו בפעם ההיא אשר ידבר קמתי ממשכבי לילה ולילה בקיץ ובחרף שנה שנה ותדד שנתי באשמורת הבקר ונתתי אל לבי ללמוד הגרסא לאור הנר טרם בואי לפני הרב הבקר אור וזרח השמש וכאשר ידבר ונשמע קולו בבואו אל הקדש בית מדרשו הייתי מביט אל מראהו ומסתכל בדיוקנו ואל גבוה מעלתו מאשר לא הייתי צריך ללמוד הגרסא מאשר כבר ידעתיה ביני לבין עצמי ותהי בפי גירסא דינקותא יתד היא שלא תמוט ולא תשכח בהביטי פני הרב בינותי בדברים לכל היוצא מפיו לא נפל דבר וצפנתי אמרתו בלבי ותקעתיו יתד במקום נאמן וכל ימי עמדי לפני הרב ואהיה אצלו אמון ימים אחדים היתי מתנהג עמו על הדרך ההיא יום ויום לימים עוד שבעה ושבעה. ובעון התלמידים וכל הדור ההוא הצדיק אבד מהם והיתה מנוחתו כבוד בעדן גן אלהים המובטח לו שהוא בן העולם הבא. ולא עמד איש בישיבה במקומו אחריו? אל המתים כי כל התלמידי' נכרים באו שעריו וכל אחד שב למקומו איש לאשר באהלו ויטו התלמידי' השכוני באהלים בעירו אחר הבצע ויגע להעשיר מלא ביתו כסף וזהב ואין שם כהן מורה צדק ונתפרדה חבילה איש לבצעו הלכו ועתה לא ראו אור. ואם בריא יבראה י"י בארץ חדשה ויתן עוז למלכו מלכי צדק ובלע המות לנצח ולא יעלה בחלונו ושנות חיים יוסיף על ימיו ישוב לימי עלומיו מדור דור וחי לעולם מי יתן והיה ובא האות והמופת והימים אשר מלך אל יפלו הימים ימי חפץ בהלו נרו על ראשי.

Nous ne connaissons ni l'année de la naissance ni l'année de la mort de Meschullam de Béziers, mais nous savons qu'il était contemporain du fameux Moïse ben Nahman de Girone, et certainement plus âgé que lui, au moins un peu, puisque Moïse, dans une lettre qu'il adresse à Meschullam, ajoute à sa signature l'épithète « ton élève » (*Yeschouroun*, VII, pp. 113-116). Or Moïse Nahmani naquit vers 1195; supposons que Meschullam était plus âgé que lui de cinq ans, il serait né vers 1190. Yedaya à son tour, si nous prenons 1275 pour l'année de sa naissance, a 15 ans en 1290, époque à laquelle on peut supposer qu'il entra à l'école de Meschullam; celui-ci aurait donc été centenaire quand Yedaya entra à son école, ce fait serait trop important pour que Yedaya eût omis d'y faire allusion. Il semble même que Yedaya fut le gendre de Meschullam, car, dans le même ms., à l'occasion des mots ושנא את הרבנות (*Aboth.*, I, 10), il parle d'un homme riche, pieux, etc., ajoutant ושרשו פתוח ממקום קדוש מן העיד עיר בדרש בדרש . . . ואני הייתי חתן המלך.

AD. NEUBAUER.

Digitized by Google

LE JUIF DE LA LÉGENDE

Nous nous proposons de grouper sous ce titre, emprunté à l'excellente conférence de M. Isidore Loeb, les matériaux propres à édifier l'histoire des légendes dont les Juifs furent le centre au moyen âge. Ces simples notes, dans notre pensée, sont destinées à remplir le cadre d'études que nous avons tracé dans un précédent article (t. XIX, p. 251) et dont M. Loeb a brillamment exposé l'utilité et l'importance.

I. L'ODEUR DES JUIFS.

Un des premiers auteurs qui, à notre connaissance, parlent de l'*odeur* des Juifs [1] est Venance Fortunat, que Grégoire de Tours avait prié de célébrer en vers la conversion des Juifs de Clermont opérée, en 576, par l'évêque Avitus. Il en est question d'abord dans la description des divisions religieuses qui désolaient le pays :

« Le peuple des Arvernes était en proie à la division et au désordre; il n'avait qu'une ville et il y avait deux croyances. *L'amère odeur des Juifs* donnait des nausées aux chrétiens (*Christicolis judæus odor resilibat amarus*), et la présence des infidèles troublait leurs pieuses cérémonies. Levant fièrement la tête, cette secte impie refusait de porter le joug du Seigneur, tant un vain orgueil enflait son âme [2]. »

Il ne faut pas être grand clerc pour reconnaître qu'ici *odor judæus*, l'odeur des Juifs, n'est qu'une métaphore. Le poète veut dire que la piété des chrétiens était incommodée par le contact des Juifs infidèles, et que leur attachement à leur culte était un scandale pour la foi.

Comme pour prévenir toute équivoque, Fortunat se sert encore plusieurs fois de cette figure qui lui plaît et dont il se flatte sans

[1] Voir *Revue*, XIX, 249, note 3 ; XX, 101 et suiv. ; LII et suiv.

[2] *Venance Fortunat*, *Poésies mêlées*, trad. en français [avec texte latin], par Charles Nisard ; Paris, 1887, p. 134 (Livre V, v. 17 et suiv.).

Digitized by Google

doute de tirer des effets de haut style. Arrivant au triomphe final, il s'exprime ainsi (v. 101 et suiv.):

« Les deux armées, jadis ennemies, se réunissent sous le commandement d'un seul chef; les adversaires réconciliés n'ont plus qu'un seul amour et qu'un même Dieu. L'huile sainte va baigner la toison des brebis, *et le troupeau purifié exhalera une odeur nouvelle* (*Aspersuque sacro fit gregis alter odor*). Le divin sacrifice appelle tous les fidèles, paysans et citadins... L'eau du baptême emporte l'*odeur juive* (*Abluitur judæus odor baptismate divo*). Un peuple régénéré sort de la piscine. Une *odeur* plus douce que celle de l'ambroisie flotte sur les têtes qu'a touchées l'huile sainte.»

Or, supposez ce texte tombant sous les yeux de quelque ignorant ou de quelque lourdaud; la métaphore sera prise à la lettre. Pour nous enlever tout doute à cet égard, il s'est trouvé un érudit, le P. Christophe Brower, commentateur de Fortunat, pour donner justement ce sens aux paroles du poète.

Il serait intéressant de poursuivre les destinées de l'expression de Fortunat dans la littérature; on peut affirmer, *a priori*, qu'elle ne s'est pas perdue. Qu'on voie, par exemple, le sort qu'a eu le mot *perfidia* désignant la religion juive. Les auteurs se le passent de mains en mains, et, dans cette migration, ce nom prend une acception nouvelle: il ne désigne plus seulement l'*hérésie* des Juifs, mais leur *perfidie*, au sens qu'a ce terme aujourd'hui.

Voici, par exemple, comment le concile d'Agde (506) s'exprime dans le 34e canon: *Judei quorum perfidia frequenter ad vomitum redit*, pour dire simplement que les Juifs baptisés retournent souvent à leur première foi.

Ce mot paraît encore, enchâssé dans un contexte aussi élégant, dans la vie de saint Césaire:... *Judeorum, qui in nostros ubique sine ullo respectu perfidiæ probra ructabant*[1].

Grégoire de Tours n'emploie que le mot *perfidia* pour désigner la religion juive (voir, entre autres, *Hist. Franc*, VI, 17).

Agobard[2], Amolon[3], Rigord[4], Pierre de Blois[5] et, en général, tous les polémistes chrétiens se servent couramment de ce terme devenu classique. L'équivoque devient surtout dangereuse quand

[1] *Vita S. Cæsarii episc. arelat.*, dans *Acta SS. Ord. Benedict.*, I, 663.

[2] Migne, *Patrol. latin.*, CIV, 74. dans le traité *de Insolentia Judæorum*, où *perfidia* est pris au sens propre; 77, *Epistola... de judaicis superstitionibus*, au figuré, dans le sens de religion.

[3] Amolon commence ainsi son traité contre les Juifs: *Detestanda Judæorum perfidia... Epistola seu liber contra Judæos*, Migne, CXVI, 141.

[4] *Gesta Philippi Augusti*. I, p. 28, éd. Delaborde: *Perfidi Judæi*.

[5] Son ouvrage contre les Juifs est intitulé *Liber contra perfidiam Judæorum*; voir *Revue*, t. V, p. 239.

Digitized by Google

ils disent : *les Juifs perfides*, car ces mots, pour des lecteurs non prévenus, semblent plutôt viser un vice d'ordre moral qu'une divergence de foi.

II. Le Juif onolâtre.

On sait que les Grecs d'Alexandrie, pour se moquer des Juifs, leur reprochaient d'adorer un âne. On aurait pu croire que cette invention n'a jamais franchi le domaine littéraire où elle a pris naissance, pour descendre dans les rangs du peuple. Mais les fables, qu'elles sortent du cerveau des lettrés ou qu'elles jaillissent de l'imagination du peuple, ont la vie plus dure ; elles se transforment, mais ne meurent pas. Pouqueville, dans son *Voyage dans la Grèce*, t. IV, p. 415 [1], traitant des superstitions qui de son temps avaient cours dans le peuple, dit, en effet, ceci :

Alors (en hiver), on croit voir errer les loups-garroux... Le passage de ces larves immondes, qui sont, d'après la croyance du peuple, *des juifs onolâtres* occupés à chercher le Messie dans son berceau, afin de le faire périr, dure depuis Noël jusqu'à la Théophanie. On représente ces *pagania* comme des sorciers maigres, ayant des têtes d'âne et des queues de singe, qui courent les champs et se rassemblent dans les carrefours, en invoquant la lune, qu'ils prient d'éclairer leurs banquets, où ils mangent des grenouilles et des tortues, amphibies regardés comme immondes. Mais après la bénédiction de l'eau, qui a lieu dans l'église grecque le jour des Rois, ces spectres hideux disparaissent. Les nuits sont purifiées, le ciel est réconcilié avec la terre par le baptême de l'eau, les tempêtes cessent, à ce qu'on prétend ; et le vent du nord-ouest reprend son empire accoutumé sur les mers de la Grèce.

III. Le Juif usurier.

Pour venger les Juifs des reproches que leur a valus leur profession d'usuriers, rien de tel que les écrits du moyen âge qui parlent des usuriers chrétiens. Le texte suivant est très intéressant sous ce rapport, parce qu'il est du XIIIe siècle, époque où le commerce d'argent était devenu, en quelque sorte, la profession officielle, la fonction légale des Juifs. Il a été publié par Barbazan, d'après le ms. 7218 de la Bibliothèque nationale (*Fabliaux et contes des poètes françois*, éd. Méon, 1808, t. IV, p. 99). Il est intitulé *La Patenostre à l'Usurier*.

[1] Édition de 1820.

Digitized by Google

Un usurier se rend à l'Eglise, tout en récitant le *Pater Noster*. Mais, tout rempli de ses soucis ordinaires, il entremêle son oraison de réflexions peu canoniques. Quand il arrive aux mots *sicut in cœlo*, il laisse déborder sa colère contre ces Juifs qui lui font concurrence sans qu'on leur dise de mal. Ah ! s'ils n'étaient pas là, comme ses affaires en iraient mieux !

Sicut in cœlo. Li Gieu
Font ore durement lor preu,
Quar il prestent communement
Lor deniers à toute la gent,
Si ne truevent qui mal lor die.
Certes j'en ai molt grand envie
Que je ne puis autressi fere,
Molt en alast miex mon afere (vers 135 et suiv.)[1].

Si nous ajoutions foi à la version de Legrand d'Aussy[2], l'aveu de l'usurier serait plus instructif encore :

« *Pardonnez-nous comme nous pardonnons*... Ces maudits juifs ont fait le complot de nous enlever nos pratiques et de nous ruiner, en prêtant à un intérêt plus bas que le nôtre. Mon bon Dieu, souvenez-vous qu'ils vous ont crucifié, et maudissez-les. »

On sait qu'il ne faut pas faire grand fonds sur les textes de Legrand d'Aussy, qu'il est souvent infidèle aux pièces qu'il prétend traduire. Avait-il sous les yeux une autre version que celle de Barbazan qu'il aurait empruntée aux textes, encore inédits, recueillis par La Curne de Sainte-Palaye, ainsi qu'il a fait pour d'autres morceaux[3] ?

ISRAEL LÉVI.

(*A suivre.*)

[1] A la suite de la *Patenostre à l'Userier*, vient, dans le recueil de Barbazan, une satire du même genre, *Le Credo à l'Userier*, qui est également très connue ; mais il n'y est pas question des Juifs.
[2] *Fabliaux*, 3e éd., t. IV, p. 14.
[3] Voir *Histoire littéraire de la France*, XXIII, 87.

Digitized by Google

INSCRIPTIONS HÉBRAÏQUES

A ISSOUDUN ET A SENNEVILLE[1]

Deux séries d'inscriptions hébraïques inédites, de la première moitié du XIVe siècle, méritent d'être signalées et publiées ici ; si l'on édite un jour le recueil complet des inscriptions hébraïques de la France juive du moyen âge, on reconnaîtra l'intérêt d'un tel tableau d'ensemble, et l'on verra combien de lacunes dans le domaine de la science ou de l'histoire seront comblées de cette façon. Les exemples qui vont suivre peuvent en donner une faible idée.

I

Dans la Tour-Blanche d'Issoudun, qui est le principal monument historique de la ville, on trouve, au premier étage, entre autres inscriptions ou gravures, une dizaine de textes hébreux, savoir : 4 dans l'embrasure de fenêtre, ou meurtrière, du sud, autant à l'ouest, et 2 au nord. Des Juifs furent emprisonnés dans cette tour, nous ne savons sous quel prétexte. Nous ignorons également quel fut leur sort ultérieur ; mais il est à présumer que l'ordre d'incarcération eut pour but essentiel de mieux les rançonner. Comme le dit fort bien un auteur local, Armand Pérémé, dans ses *Recherches historiques et archéologiques sur la ville d'Issoudun* (p. 127) : « En spéculateur habile, Philippe le Bel tint les Juifs dans les cachots afin de leur faire rendre par les tortures et par la terreur tout ce qu'ils pouvaient produire ». Sur les murs épais de la tour, les malheureux ont gravé, soit leurs noms, soit des invocations à Dieu, ou formules de prières. Les voici :

[1] Note lue à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le 11 avril 1890.

Digitized by Google

1. Le premier et le plus grand de ces textes, à gauche de la fenêtre du sud, très bien intaillé et complet, est daté et signé. Il se compose de huit distiques, rimant quatre par quatre, ainsi conçus :

שני אחים הם הפוסים יצחק וחיים ולעולם יהיו חיים
והשם יהיה להם לעזרה ויוציאם מאפלה לאורה ומשעבוד לגאולה
אמן אמן סלה.

« Deux frères sont prisonniers, Isaac et Hayim ; puissent-ils vivre toujours ! Que l'Éternel leur soit en aide, qu'il les tire des ténèbres à la clarté, et de la servitude à la liberté. Amen, amen, Sélah ».

Plus bas, à gauche, se trouve la date והם באו יום ג׳ פר׳ ויחי ס׳ד׳ ל..חיים. « Ils sont venus là le 3e jour (mardi) de la section hebdomadaire *wayhi*, l'an 64 du petit comput [1]. Hayim. » Ce dernier nom appartient à celui des deux frères qui a gravé le texte. La date répond au 7 du mois de Tébet, ou 17 décembre 1303. Elle est donc antérieure de peu à l'expulsion générale du 22 juillet 1306.

Au-dessous, un peu à droite, le scribe a recommencé (peut-être par désœuvrement) les mots « deux frères sont prisonniers [2] ».

2. Sur ce même mur, en avançant au sud, se trouvent deux textes superposés, tous deux mutilés par l'image d'un cavalier monté, la lance en arrêt, brochant sur le tout [3]. D'une part, on voit des mots en caractères carrés, où l'on ne peut plus distinguer que cet assemblage informe : אנחייב חלים; il faut signaler la

[1] Du mot לפרס on ne voit que la 1re lettre, ל; entre celle-ci et le mot suivant, il y a une inflexion de la pierre, ou un creux.

[2] Ce document inédit n'est pas inconnu. Déjà au mois de juillet 1834, S. Cahen, traducteur de la Bible, avait reçu communication de ce premier texte hébreu, ainsi que de quelques fragments des textes suivants, par Pérémé, à qui il envoya la traduction, publiée plus tard dans le *Journal de l'Indre*. Dans ce travail, deux réserves sont à faire : 1° le chiffre 64 de la date est rendu par 1304 (au lieu de 17 décembre 1303) ; 2° S. Cahen a traduit « qu'ils vivent *dans l'éternité* » l'expression לעולם ידיו חיים (littéralement : *dans le monde*, sans dire au juste s'il s'agit du monde présent, ici-bas, ou du monde futur) : il est probable que les malheureux prisonniers demandèrent à Dieu d'avoir la vie sauve et qu'il s'agit pour eux de la vie terrestre. Ces lignes furent sans doute soumises, plus tard, à un autre hébraïsant, qui modifia légèrement la première traduction, et cette version remaniée fut utilisée par Louis Raynal dans son *Histoire du Berry* (t. II, p. 263), qui, par une singulière méprise, attribue la traduction à Quatremère *de Quincy*, secrétaire de l'Académie des Beaux-Arts, qu'il confondit avec son homonyme Quatremère (tout court), également membre de l'Institut, professeur d'hébreu au Collège de France.

[3] Le dessin représente sans doute un chevalier combattant, et comme les chevaliers de Rhodes ont pour emblême un « chevalier combattant un dragon », on en a inféré que la gravure émane d'un Templier membre de l'Ordre qui fut alors ruiné.

Digitized by Google

barre horizontale au-dessous de l'avant-dernière lettre de chaque mot. Le premier signifie peut-être אנ(ו) חייב, « je suis condamné » ; nous ne nous chargeons pas d'expliquer le reste. D'autre part, on lit en caractères rabbiniques une fin de prière, אמן סלה, à la suite des mots סגורים מיו' « enfermés depuis le jour... », traces d'une date disparue.

3. En avançant toujours dans le même sens, on voit, sur une autre surface de la pierre, les mots אברהם בר נתנאל. Immédiatement au-dessous on lit : תפוסי הבר תר « les prisonniers de la fosse ou tour »... (puis une lacune). Ensuite, un *graffito*, en partie effacé, où l'on distingue encore ces mots : ירושל' ... אנחנו ... קום ... ישרו ..... יוציאנו מאפלה לאורה ומשעבוד לגאולה אמן אמן סלה [1]. Tout au bas, à droite : שמואל חי, et au-dessous, encore le même nom שמואל suivi de la formule זצל (défunt). Le dessin de cette partie de mur permettra peut-être de lire mieux, un jour, le contenu.

4. Enfin, tout au bout de ce côté du mur, un seul nom : יצחק. Ne serait-ce pas le premier des deux frères dont il a été longtemps question au n° 1, qui a voulu transmettre ainsi son nom à la postérité ?

5. De là, à droite de cette fenêtre ou meurtrière, on passe à celle de l'ouest. On voit là, de nouveau, à gauche, deux inscriptions superposées (comme dans un palimpseste), l'une en caractères rabbiniques, l'autre en caractères carrés. La première, un simple *graffito*, à peine tracé à la pointe, nous paraît former la couche inférieure et par conséquent être antérieure en date à la couche de lettres carrées qui lui est superposée. Les mots de ce texte qui restent lisibles (à la loupe) sont :

... דברך בשלוה ... ברזל ...
בת מנחם (כה)ן ...וקבלו אותו [בית הסהר] אותו ונערה ארוסה... ישראל
בעולם תורה אמן סלה.

Dans ces lignes, ce qu'il y a de plus clair, c'est le nom propre, « la fille de Menahem », une jeune fiancée.

Tout en haut de ces lignes se trouvent cinq blasons dont nous ne savons pas déterminer l'âge, ni dire s'ils servent d'en-tête à l'inscription en lettres rabbiniques ou à l'inscription en caractères carrés. Cependant, leur importance ne fait pas de doute ; car, très probablement, les prisonniers relevaient des seigneurs ainsi désignés, et ils durent se réclamer d'eux.

[1] C'est à peu près tout ce qui reste à droite des mots français « Vivons en paix en l'honneur de Christ. Antoine Boulangier, 1557 ».

Digitized by Google

Les nombreuses figures qui illustrent l'*Histoire du Berry* (Bourges, 1844-47, en 4 volumes), par Louis Raynal, permettent de reconnaître les possesseurs des armoiries en question, du

moins ceux de trois sur les cinq blasons. C'étaient (en commençant à gauche) : 1° Roger de Brosse, sire de Boussac; 2° un écu *bandé*, ou *burelé* (en terme héraldique), blason trop commun pour

Digitized by Google

être ainsi reconnu [1] ; 3° un écu *chevronné* (même observation) ; 4° les armes des abbés de Déols ; 5° André de Chauvigny, seigneur de Châteauroux.

6. Le texte suivant en caractères carrés, quoique un peu défectueux dans la première ligne, est lisible et intelligible. Le voici :

... סגר׳ ארבע[ים יו]ם [ה׳ ישמר]
(suit un petit écusson) אותנו מכל צרות
ויברך אותנו מכל ברכות האמורת [2]
יוסף בר יקר הכהן

« Nous sommes ici enfermés depuis 4 (ou 40) jours. Puisse » l'Éternel nous préserver de tous maux et nous gratifier de toutes » les bénédictions énoncées. — Joseph ben Yaqar ha-Cohen. »

Ce dernier nom, — sauf l'adjonction nouvelle de la qualification de race sacerdotale, Hacohen — n'est pas inconnu. La famille Yaqar est une des plus vieilles de la France israélite, puisque déjà, au XIe siècle, Jacob ben Yaqar était le maître de Raschi (Azulaï, *Schem ha-gdôlim*, n° 228). Puis un Yaqar de Chinon a vécu au XIIIe siècle [3], sans compter que notre prisonnier se retrouve peut-être plus tard hors de la frontière française.

7. En face des deux dernières inscriptions occupant malheureusement le même champ, à droite de la même embrasure de fenêtre d'ouest, on lit : יוסף בר ברוך זצל, « Joseph fils de Báruch, d'heureuse mémoire ».

8. Plus à droite, on lit d'abord le nom יוסף, seul, flanqué à sa gauche de trois des armoiries décrites au n° 5. N'est-ce pas un indice que le prisonnier se place sous l'égide de *son* ou de *ses* maîtres, et s'agit-il du Joseph dont le nom complet figure au numéro précédent ? C'est possible.

Ensuite, on lit ces deux noms : עזריה בר יעקב et יעקב בר עזריה. En raison de l'usage traditionnel qu'un père donne à son fils le nom de son propre père, on est autorisé à dire que nous avons là le père et le fils.

9 et 10. Finalement, au côté nord, sur la face intérieure du mur on lit d'abord : חיים בר יוסף, puis, plus haut : יוסף בר יעקב.

Au-dessous, on voit confusément deux lignes de noms propres en *graffiti*, à peu près effacés.

[1] Toutefois, le rapprochement avec les autres noms mettra peut-être un héraldiste sur la bonne voie.

[2] Noter dans le dernier mot de la 3e ligne l'absence du ו (mater lectionis) au pluriel féminin, outre les lacunes à combler dans la première ligne.

[3] *Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, p. 446.

Digitized by Google

Parmi tous ces textes plus ou moins écourtés, écrits non loin de la rivière l'Arnon, qui coule près de la ville comme un souvenir biblique, le premier seul est resté nettement daté. Les autres textes révèlent la présence de nombreux Juifs en cette partie du Centre de la France, sans doute encore après l'expulsion de 1306, et au-delà[1].

Il était grand temps de recueillir et de publier ces curieux vestiges du passé; car, malheureusement, la Tour-Blanche (ainsi nommée d'après Blanche de Castille, mère de saint Louis) a été trop longtemps accessible à tout venant, et les visiteurs n'ont pas toujours eu, pour les textes, le respect qu'ils méritent d'inspirer.

II

Passons à une autre série.

A Senneville, hameau dépendant de la commune de Guerville, non loin de Mantes, au fond d'une cavité étroite, où, mue par un ruisseau, tourne la grande roue motrice d'un moulin à eau, il y a deux dalles en pierres qui portent chacune trois lignes d'inscriptions déclarées jusqu'à présent indéchiffrables. Les pierres sont là depuis de longues années, car on ignore à quand remonte la construction du moulin. Lorsque, vers 1826, le père du meunier actuel, M. Thévenot, dut faire lever la roue pour la réparer, et que les pierres se trouvèrent à nu, les lignes en question furent copiées et montrées à quelques personnes; mais aucune d'elles ne put les lire. La copie, peut-être défectueuse, s'est perdue depuis lors, et la difficulté résidait plus dans la situation peu accessible de ces textes que dans leur contenu.

Heureusement, M. Reyboubet, instituteur à Guerville, ne s'est pas laissé détourner par ces obstacles matériels, dans son désir d'ajouter un document inédit au travail historique qu'il prépare pour sa commune. Après être descendu sous la roue, dans un espace d'à peine 50 ou 60 centimètres de largeur, rampant, à genoux, il a d'abord procédé à un nettoyage en règle, les mains dans l'eau et sous les gouttes qui tombaient des palettes de la roue du moulin arrêtée à ce moment; puis il a eu le courage de des-

[1] Voir Chaumeau, *Histoire de Berry* (Lyon, 1566, fol.) p. 99; L. Raynal, *ibid.*, t. II, p. 263, pour les Juifs de ces régions en 1306 et 1309; comp. un art. intitulé *Juifs et lépreux en 1321*, signé H. Chrétien (interne des hôpitaux de Paris), dans la *Revue du Centre*, 1887, pp. 217-231 et 258-264.

Digitized by Google

siner ingénument les lettres hébraïques, à la clarté d'une lanterne. Pour ma part, en le suivant dans cette voie peu praticable, je n'ai eu qu'à contrôler les dessins, à vérifier les lettres, surtout la date qui est importante pour l'histoire juive, et à compléter la lecture des noms propres par l'examen de quelques caractères un peu effacés, ou moins profondément creusés que le reste.

Les deux pierres se touchent en sens inverse, la plus longue des deux est orientée du sud au nord, et se lit d'ouest en est, tandis que l'autre, plus courte et brisée tant au commencement qu'à la fin, est orientée du nord au sud, et se lit d'est en ouest. La première pierre, longue de 1 m., 80 c., est ainsi conçue :

זאת מצבת הרב ר' יצחק || בן הר' אברהם שנפטר
(ב)י' ו' פר' יתרו שנ' צט לפרט.

« Voici la stèle du maître R. Isaac fils de maître Abraham, » décédé le 6e jour (vendredi) de la section *Yithro* de l'an 99 du » petit comput [1]. »

Comme la lecture de la section biblique *Yithro* correspond au samedi 20 Schebat, la veille équivaut au 19 Schebat, ou = 29 janvier 1339. Une seule lettre, la première de la troisième ligne, aisée à reconstituer par le contexte, a été cassée. M. de Longpérier, pour plusieurs des pierres qu'il a décrites, a cru cependant devoir mettre devant les dizaines et les unités le nombre 4900 et non 5000 ; cela donnerait, pour notre pierre, l'année 1239.

La deuxième pierre, longue de 1 m., 70, plus défectueuse que sa voisine, est écourtée d'une lettre ou deux, à droite. Voici le contenu :

[זאת מצבת] הנדיב
(רב) מנחם בן הכר'
(ר)בי פרץ שנפטר לג(ן) עדן

« [Voici la stèle] du généreux [2] (maître) Menahem, fils de l'ho- » noré maître R. Perez, qui est allé au Paradis... »

Après ce mot, on ne lit plus rien; la date se trouve enlevée, par suite de ce que la pierre a été coupée en biais. Cette disposition de la pierre, lorsque les ouvriers l'ont scellée, a fait disparaître aussi la partie supérieure des premiers mots présents; mais les traces du bas suffisent pour restituer le texte. Le nom propre פרץ est l'équivalent de Florent, nom très répandu au

[1] A titre de synchronisme, on peut rapprocher de cette pierre celle de Paris datée de l'an צ, 90 du comput (= 1330), provenant des fondations de la maison Hachette et déposée au musée des Thermes.

[2] Peut-être donateur ou fondateur d'une œuvre charitable.

Digitized by Google

moyen âge. On trouve un « Perez et sa fame » dans le *Rôle des Juifs de Paris* en 1292, ayant demeuré rue Atachérie [1], ainsi qu'à la même époque le Tossafiste Perez de Corbeil [2], mort avant l'an 1300, etc.

La hauteur des lettres des deux textes est de 12 centimètres ; elles sont profondément gravées. Du reste, ces inscriptions sont sous tous les rapports, de la forme et du style, semblables à celles des pierres tombales juives de Nantes et de Limay [3]. D'autre part, au musée municipal de l'hôtel Carnavalet à Paris [4], il y a une pierre tombale datée de l'an קה, 105 (= 1345), trouvée, au cimetière juif parisien de la rue Pierre-Sarrasin (fondations de la maison Hachette), ainsi que d'autres pierres non datées, mais trop ressemblantes à la précédente pour n'être pas de la même époque. Cette pierre et celles que nous publions semblent montrer qu'il y avait des Juifs à Paris après 1329. Dans son opuscule *Les expulsions des Juifs de France au* XIVe *siècle* (extrait de la *Jubelschrift* de Graetz, p. 13), M. Isid. Loeb dit : « On a toutes les » raisons de croire que, de 1322 à 1359-60, il n'y a pas eu de Juifs » en France. Dans les Actes normands de Philippe VI, qui s'éten- » dent à tout le règne de ce roi, il n'y a pas un mot sur les Juifs [5]. » Il n'est pas question d'eux non plus dans les Actes du parle- » ment de Paris à partir de 1322, sauf un seul cas [6], qui peut être » exceptionnel. » Mais M. Loeb ajoute qu'il y avait des exceptions, déjà dans le voisinage de Paris, à Saint-Denis. Il a pu y en avoir aussi à Paris. Si les pierres que M. de Longpérier place dans le siècle 4900 à 5000 doivent se placer de 5000 à 5100, le nombre de ces Juifs aura encore été assez grand.

MOÏSE SCHWAB.

[1] Isid. Loeb, *Revue*, t. I, 1880, p. 69.
[2] *Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, pp. 449-52.
[3] Décrites dans la *Revue*, t. XV, 1887, pp. 295-8.
[4] De Longpérier, *Journal des savants*, 1874, p. 662, n° XXVI.
[5] Léop. Delisle, *Actes normands de la Chambre des Comptes sous Philippe de Valois* (Rouen, 1871).
[6] Boutaric, *Actes du Parlement de Paris* (P., 1853-67), t. II, n° 7326.

Digitized by Google

LES HÉBRAISANTS CHRÉTIENS

DU XVIIE SIÈCLE

Avec la Réforme et le réveil des sciences commença aussi une activité nouvelle dans le domaine de l'étude de la langue hébraïque et de la littérature juive, surtout de la littérature rabbinique. Ces études furent poursuivies avec un zèle extraordinaire, et non plus dans un but de conversion comme autrefois, par des savants chrétiens de Hollande, d'Angleterre, d'Allemagne et de Suisse. Les Juifs, toujours si méprisés, devinrent de nouveau les maîtres des Chrétiens, et entre les maîtres juifs et les disciples chrétiens se développèrent des rapports amicaux qui ne restèrent pas sans influence durable sur les sentiments de ces derniers en faveur des Juifs.

On sait que Jean Reuchlin, aussi bien que son adversaire le fanatique Jean Eck, avait des maîtres juifs. Ceux du premier furent Jacob Loans, le médecin particulier de l'empereur Frédéric III, qui unissait à la science médicale des connaissances étendues dans la science juive, et le médecin et philosophe Obadia Sforno, le célèbre commentateur du Pentateuque. Eck était le disciple d'Elia Levita, le maître fameux de beaucoup de savants chrétiens illustres.

On sait moins que Joseph Scaliger, qui enseignait la philosophie à Genève et qui plus tard fut appelé comme professeur à Leyde, ce prince de la science, « aquila in nubibus », comme ses contemporains l'appelaient, après avoir appris l'hébreu chez Postell, l'hérétique à la logique poussée jusqu'à la folie, se donna encore toutes les peines du monde pour se rendre, à l'âge de 60 ans, maître de l'idiome talmudique. A cet effet, il eut recours à Philippe Ferdinand, juif polonais qui, après s'être converti d'abord au catholi-

Digitized by Google

cisme, puis au protestantisme, enseigna l'hébreu à Oxford et à Cambridge et qui publia, en 1597, à Cambridge, l'ouvrage d'Abraham Ibn Hassan sur les 613 commandements et défenses, ainsi que d'autres petits traités avec traduction latine. Scaliger engagea Philippe Ferdinand à venir près de lui à Leyde, mais il ne jouit plus de son enseignement que pendant un an, car Philippe Ferdinand mourut vers la fin de l'année 1598, à l'âge de 43 ans. L'illustre savant déplora la mort de son maître aimé. « Je ne puis te céler », écrivait-il à Jean Drusius, quelque temps après la mort de Ferdinand, en janvier 1599, « combien la perte de cet homme m'afflige. Nous avions déjà lu beaucoup de pages du Talmud avec succès et avec un vif intérêt. Mira ejus et quanta non nisi in hominem judæum, eumque a puero informatum potest cadere in Talmudicis exercitatio erat [1] ». Privé de son maître, il ne put continuer l'étude du Talmud, mais il s'appliqua avec un zèle d'autant plus grand à l'étude de l'hébreu, qui, comme il s'en plaint plusieurs fois à Isaac Casaubon, est estimé et cultivé par si peu de personnes. « Rarement on trouve parmi nous des savants qui comprennent l'hébreu même passablement », dit-il dans une de ses lettres à Casaubon, « et plus rarement encore on en trouve qui soient en état de rechercher les fruits dans les écrits des Juifs [2] ». Il étudia avec un soin parfait le « More Nebouchim ». Possédant une curieuse collection de manuscrits, il avait un manuscrit arabe du Moré en caractères hébreux, qu'il avait reçu de Richard Thomson. Grande fut sa joie ! « Scito igitur, plures mihi ejus librum quam si ισομετρον χρυσων misisti [3] ». Il estimait le Moré comme un excellent ouvrage plein d'érudition, très utile pour des théologiens chrétiens [4]. « On ne peut assez louer le More Hanewochim », écrit-il à Casaubon. « J'estime non seulement cet ouvrage, mais tous les ouvrages de ce grand maître. Je possède le Moré arabe en caractères hébreux et je doute que l'on en puisse trouver un second exemplaire parmi les Juifs ou les Chrétiens d'Europe [5]. Un savant juif a traduit le Moré en hébreu ; je possède également son travail en manuscrit » [6].

[1] Scaliger, *Epistolæ* (Francofurti, 1628), p. 546.

[2] *Ibid.*, p. 201, 219.

[3] *Ibid.*, 465.

[4] *Ibid.*, 646.

[5] Ce ms. que Munk utilisa pour l'édition de son Moré, se trouve aujourd'hui également à Leyde. Voir Steinschneider, *Cat. codd. Hebr. Bibl. Acad. Lugd.-Batavæ*, p. 380. Qu'il ait été en la possession de Scaliger, cela n'est indiqué nulle part, que je sache. La traduction de Tibbon se trouve parmi les mss. de Scaliger ; voir Steinschneider, *l. c.*, 547.

[6] Scaliger, *Epistolæ*, 177.

Digitized by Google

Scaliger honorait comme l'hébraïsant le plus savant parmi les chrétiens le professeur de Bâle, Jean Buxtorf père : « Buxtorfius unicus doctus est hebraïce. Aujourd'hui nous n'avons que lui de grand homme en hébreu[1] ». Il fut mis en relation avec lui par Jacob a Porto, de Leyde, qui s'établit plus tard à Franeker. Il le pria instamment, en 1606, de lui prêter ou de lui acheter le Lexicon de David de Pomis, et l'Itinéraire de Benjamin de Tudèle[2], qu'il ne pouvait se procurer chez les libraires allemands ; il pensait que cela serait plus facile pour lui, qui était en rapports avec différents savants juifs[3].

Plusieurs amis de Scaliger se distinguaient par leurs connaissances en hébreu et leurs travaux littéraires dans ce domaine ; ainsi Nicolas Serarius, le meilleur hébraïsant parmi les Jésuites, Jean Selden, le fondateur de la liberté en Angleterre et le chef du Long Parlement, qui était un orientaliste et un hébraïsant distingué, comme il ressort de son livre, souvent imprimé, « sur la femme juive » et d'autres ouvrages de cet auteur. Thomas Erpenius, à Leyde, qui s'appliqua avec un zèle spécial à l'étude de la grammaire hébraïque et qui composa une grammaire hébraïque et chaldéenne. Jean Drusius, qui avait aussi du goût pour l'éthique, goût puisé dans les écrits juifs et qui, outre ses écrits grammaticaux, publia un opuscule sur les Hasidéens. Comme Thomas Erpenius, il possédait une bibliothèque importante pour l'époque, mais qui, comme il l'écrivait à Jean Buxtorf, le 8 février 1613[4], n'était pas classée et était dispersée au milieu de ses autres livres. Golius de Leyde n'avait-il pas caché ses livres hébreux dans la cave, comme Hottinger écrivait à son ami Buxtorf, par crainte des Juifs !

La plupart des hébraïsants chrétiens du XVII° siècle se firent instruire par les Juifs. Jean Coccejus, l'auteur d'un lexique hébreu et chaldéen, qui traduisit aussi en latin quelques traités du Talmud, avait pour maître un savant juif de Brême. Jacob Alting se rendit pour quelque temps à Emden pour étudier près du rabbin de l'endroit, Gumprecht ben Abraham. Jean Leusden était en relation avec des Juifs d'Amsterdam, avec le concours et d'après les conseils desquels il composa son dictionnaire et sa grammaire hébraïque. André Danz était l'ami du savant Jacob Fidanque, du

[1] Scaligeriana, *s. v.* Buxtorf.

[2] Jusqu'en 1606, l'Itinéraire n'avait été imprimé qu'à Constantinople, à Ferrare et, en 1583, à Fribourg en Brisgau et, par suite, était très rare.

[3] Scalig., *Epist.*, p. 478. Il reste six lettres manuscrites de Jacob à Porto, à Jean Buxtorf (Collection des lettres adressées à Buxtorf G. I, 63).

[4] Ms.

Digitized by Google

docteur de Pina et de Joseph Athias, le célèbre imprimeur d'Amsterdam. Le vieux Vossius répète plusieurs fois, en des termes d'une sincère gratitude, que Dionys Vossius, son fils, s'est formé sous la direction de Menasseh ben Israël.

L'activité déployée par Jean Buxtorf père, non seulement dans le domaine de l'hébreu et de la langue rabbinique, mais dans la littérature juive en général, excita l'étonnement et l'admiration. Ses contemporains l'honorèrent et le considérèrent comme leur maître et leur guide. La nouvelle de sa mort produisit chez les savants une impression émouvante ; sa mort fut, comme disait Daniel Heinsius, une perte pour l'Europe entière. De tous les pays, de Hollande, d'Angleterre, de France, des contrées les plus diverses de l'Allemagne, de Hongrie et du Danemark, des lettres de condoléance en prose et en vers, en latin, en grec, en français et en hébreu [1] arrivèrent à son fils, qui porta le même nom et qui fut son égal. Quelques savants mirent un certain orgueil à entretenir une correspondance en hébreu. Ainsi Philippe-Jacob Fabricius de Worms écrivait à Jean Buxtorf fils, non seulement une lettre de condoléance en hébreu [2], mais, au printemps de 1630, au milieu des troubles de la guerre de Trente ans, il lui adressait une lettre en hébreu dans laquelle il se plaignait amèrement de l'oppression des réformés par le pape et lui communiquait son projet de fréquenter l'Université de Leyde [3].

Les travaux des deux Buxtorf exercèrent une influence active

[1] Ces lettres sont conservées manuscrites dans la collection des lettres de Buxtorf qui se trouve à la bibliothèque publique de Bâle.

[2] La lettre de condoléances se trouve imprimée inexactement dans les *Catalecta*, p. 369 et s.

[3] Cette lettre de Fabricius (G. I, 61) est ainsi conçue :

לאיש נשא ונעלה, לשם ולתהלה, עטרת ראשי,
ידיד נפשי, אורי וישעי, אלופי ומיודעי
מהור"ר יחנן בוקשדורף רופה נאמן במקדש הקדש
בעיר המהוללה והמסולאה בסיליאה

ידי כנהר שלומך והצלחתך כגלי הים, נא אדוני היקר מהרתי לבא אליך היום להתראות לפניך בדברים האלה בדברי שלום ואמרת, והנה חס לבבי בקרבי כי צופה האפיפיור לנו ומבקש להמיתינו אפפו עלינו רעות עד אין מספר, אמרו דברי בליעל חרב פתחו ודרכו קשתם להפיל עני ואביון לטבוח ישרי דרך יתעב ה' אותם ולא יעזבנו תבא חרבם בלבם וזרועותם תשברנה כי אנחנו חוסי בו, ועתה אמרתי בלבי אקומה ואלכה אל מקום אחר אל ישיבה נחמדה בעיר המהוללה לידא בארץ הולנדיא"ה כי נתחברו שם בעלי אסיפות אשר מעולם אנשי שם ושמועתם הולך בכל המדינות ואלקטה בשבלים אחר הקצרים ולאגור באשר אמצא מגחלי הורה ולשתות מי באר מים חיים אשר לא יכזבו

Digitized by Google

sur les savants chrétiens versés dans les connaissances hébraïques et encouragèrent beaucoup d'entre eux à s'occuper avec soin de la littérature juive. Le plus considérable d'entre ceux qui s'y adonnèrent fut après Buxtorf, le Suisse Jean H. Hottinger, qui avait été professeur à Heidelberg et qui avait accepté, sur les conseils de Coccejus, un poste à Leyde; mais peu de temps avant le départ projeté, il trouva la mort avec ses trois enfants dans la Limmat, le 5 juin 1667, à l'âge de 47 ans.

A Groningue, où Hottinger résida, en 1638, pour suivre les cours d'Alting, il eut pour maître un juif, Saadia ben Lewi du Maroc, un « homo furiosus » comme il l'appelle, mais qui avait de vastes connaissances en hébreu, en chaldéen et en arabe, et qui lui inspira un grand enthousiasme pour les études orientales. Les écrits d'Hottinger n'ont plus qu'une valeur secondaire, mais sa vaste érudition mérite encore d'exciter l'admiration ; dans différentes directions il a frayé de nouvelles voies. Sa connaissance de l'hébreu, même de l'idiome talmudique, était assez importante. Une fois vint à Heidelberg un rabbin de Jérusalem qui voulait avoir une audience de l'électeur palatin. Celui-ci écrivit une lettre autographe à Hottinger.

« *Pour M. le docteur Hottinger.*

» Il est arrivé ici un rabbin de Jérusalem qui se présentera ici
» ce soir à cinq heures. M. le docteur Hottinger est donc prié,
» s'il lui est possible, de vouloir bien venir à la même heure et
» d'apporter une bible hébraïque, un Talmud et autres choses
» semblables pour conférer avec le rabbin en question. Il prétend,
» chose singulière, que la cabbale est aussi vieille que la loi de
» Moïse et est une autorité plus grande, c'est ce qu'il faudra ré-
» futer. »

Hottinger dit à ce sujet : *Adfui illi Judæo praesentibus principibus omnibus et diu cum illo de Kabbala contuli. Hierosolymis venit stipem petiturus pro Judaeis Hierosolymitanis.*

מימיו, ואחרי כן אבוא אל ארץ מולדתי ומשם אכתוב אל תפארת כבודך אם יגזור השם ואתה אדוני עשה עם עבדך כחסדך. באדוני בטחתי לא אחסר וחיית ורבית את וכל אשר לך כולכם ברוכים תהיו:

פה בווירמיזיאה יום י"ח לחדש אדר שנת כ' לפ"ק

אני עבדך

PAUL JAC. FABRICIUS

העיר מוסגרת ומסוגרת מפני צרינו אין יוצא ואין בא.

Digitized by Google

« Quand j'étais avec Hottinger à Heidelberg, raconte Heidegger de Zurich, qui a décrit la vie et la mort de cet homme si regretté [1], nous nous rencontrâmes un jour avec un rabbin et son fils, que son père avait instruit pendant de longues années en hébreu. Quand le rabbin entendit avec quelle facilité Hottinger lui parlait en hébreu, il se mit en colère contre son fils, se jeta sur lui et en notre présence le roua de coups, en s'écriant : « Vaurien, voilà si longtemps que je t'enseigne l'hébreu, et maintenant tu te laisses surpasser par un chrétien sous ce rapport ».

Hottinger n'a pas encore été apprécié dignement jusqu'à présent. Cela n'est possible qu'après avoir étudié le *Thesaurus Hottingerianus*, qui se compose de cinquante-six volumes et se trouve à la bibliothèque de la ville de Zurich; cet ouvrage renferme dans son trentième volume une étude sur Sabbataï Zewi, certainement digne de considération, parce qu'elle est l'œuvre d'un contemporain.

Les amis de Hottinger étaient aussi les amis et disciples de Buxtorf fils, dont beaucoup marchèrent sur les traces du maître.

Sébastien Schmied, natif de Strasbourg, commentateur de beaucoup de livres de l'Ecriture Sainte, avait déjà en 1656 traduit en latin le traité de la Mischna de Sabbat et d'Erubin [2], et, comme il le mande à Buxtorf, à la date du 24 avril 1662, il fut encouragé à continuer son travail par David Cohen de Lara, de Hambourg.

Jean Frédéric Mieg, professeur à Heidelberg, qui, comme Buxtorf, écrivait à Coccejus et à Lighfoot [3], suivit pendant plus d'un an les études bibliques, rabbiniques et talmudiques, sous sa direction, et excella dans cette branche de la littérature; il traduisit en latin le traité « Sur le Serment » du *Yad Hazaka* de Maïmonide [4].

Un livre de prédilection des savants chrétiens du XVIIe siècle fut le *Behinat Olam* de Yedaia Penini Bedaresi. Ce poème didactique, qui compte parmi les premiers ouvrages imprimés et qui, depuis qu'il fut imprimé pour la première fois par Estellina Conat, à Mantoue, fut réimprimé environ quarante fois avec ou sans traduction, qui fut commenté par Moïse ben Chabib, Joseph Frances, Lipman Heller, Simon Morpurgo, Moïse Galante, Joseph ben Salomon, Eliézer ben Salomon et Moïse Kunitz etc., traduit

[1] Heidegger, *Historia vitæ et obitus Hottingeri*, p. 57.

[2] La traduction avec le texte ne parut qu'en 1670, à Leipzig.

[3] Coccejus, *Opera anecd.*, II, Ep. 299, p. 738; Lightfoot, *Opusc. posth.*, p. 170.

[4] *R. Moses Maimonidis Tractatus de Juramentis secundum Leges Hebræorum. Latine versus et notis necessariis illustratus. Addita est præfatio de Juramentis Judaicis.* Heidelberg, 1672 (146 p. in-4°).

Digitized by Google

en allemand par Is. Auerbach, en partie par Moïse Mendelssohn, par S. Hamburger et S. Schwabacher, par M. Baschwitz, J. Wust, David Ottensoser, M. E. Stern et autres, en français par M. Berr, en polonais par Tugendhold, en italien par Sarkes et en anglais par Goodman, occupa dans un court espace de temps cinq savants chrétiens.

Philippe d'Aquin traduisit le *Behinat Olam* en français (1629), presque au même moment où un savant allemand, Thomas Ebert de Francfort, dont la traduction allemande de l' « Ikkarim » resta inédite parce que, comme il écrivait à Buxtorf père, en décembre 1628, il n'avait pas trouvé de libraire qui voulût risquer les frais d'impression, s'occupait de la traduction latine du *Mibhar ha Peninim*. « Les premiers trente chapitres du Mibbar ha-Peninim ont été traduits par moi en latin; j'ai ponctué le texte et j'y ai ajouté des notes; ils paraîtront à la foire du printemps prochain » c'est ainsi qu'il s'exprime dans la même lettre [1].

Francis Taylor, qui traduisit en latin les *Pirké Abot* et les *Abot* de R. Nathan, voulut faire imprimer, en 1650, sa traduction latine du *Behinat Olam*, déjà commencée en 1638. Le 20 août 1650, il écrivait à Buxtorf: « J'ai essayé de faire imprimer la traduction latine du *Behinat Olam* ». Quand cinq pages en furent imprimées, l'imprimeur dut hâter la publication d'un autre ouvrage, et l'impression de son travail resta en suspens. Entre temps (1650), Allard Uchtmann, professeur à Leyde, avait publié la traduction latine du « Behinat Olam ». Le travail de Taylor ne parut pas plus que la traduction latine du « Kousari », qu'il voulait publier, en collaboration avec son ami Arnold Boote, en l'accompagnant de notes. Déjà en février 1638, il en envoyait le premier chapitre à Buxtorf comme épreuve; il attendait de ce dernier une recommandation. Au commencement de l'année 1642, la traduction de toute la première partie du Kousari était terminée. Comme il ne voulait pas continuer ce travail, il remit le manuscrit terminé à l'archevêque de Cantorbéry, qui en fit don plus tard à la Bodléienne.

Une autre traduction du *Behinat Olam* fut faite par Hilaric Prache, de Liegnitz. De sa traduction, pour laquelle il se servit de l'édition de Lublin, 1614, que lui avait procurée son ami, le bedeau de la synagogue de Krotoschin, Elia, et de l'édition de Prague de 1590, il envoya, en mars 1650, une épreuve, accompagnée

[1] Librum עקרים in linguam germanicam translatum habeo, sed quia bibliopolam ignoro qui in editionem sumptus impendat, forte labor inter schedas meas privatus manebit. Ex libro מבחר הפנינים triginta priora capita punctis consignata et in latine textem translata notis auxi quo futuro anno circa nundines vernalis prodibunt. Ils ne parurent qu'en 1630.

Digitized by Google

d'une lettre en hébreu bien calligraphiée, à Jean Buxtorf, dont il demandait l'appréciation [1]. Cependant la traduction ne parut qu'en 1662, à Leipzig. Elle détermina Abraham de Frankenberg, le célèbre mystique qui était en relations avec Menasseh ben Israël, à y ajouter de courtes explications mystiques, qui parurent sous le titre de : *Notae mysticae et mnemonicae ad Bechinas Olam sive Examen Mundi R. Jedaja Hapenini* (1673, s. l.) [2].

M. Kayserling.

[1] אחרי כן אגלה את ארזן מכ"ת כי לקחתי מיד איש יהודי את ס' בחינת עולם אשר חברו ר' ידעיה הפניני זצ"ל שאמרו עליו כי לקחו טוב מפנינים וכאשר קורא בו ששתי על צחות לשונו כעל כל הון גם דברתי בלבי עתה אשתדל להיות לאיש ואבאר היטב את ספר הנזכר להעתיק אותו ללשון רומיים ולהוציא מנוקד ומפורש אל בית הדפוס.

[2] *Hebr. Bibl.*, VI, p. 127.

Digitized by Google

LA TRUIE DE WITTENBERG

Pierre de l'Ancre a copié littéralement dans l'ouvrage de Fabricius l'histoire assez malpropre de la truie de Wittenberg (*Revue*, XIX, 239), comme il a reproduit, d'après la même source, l'indication des églises où se retrouve cette image d'un goût si fin !

Cum te iter à colegijs publicis per crates in cœmiterium detulit, videre licebit, si oculos eleuaueris, in extremitate muri prope tectum, porcam saxo insculptam cum hac inscriptione : Rabini Schemhamphorasch... Sed quid occurrit sub inscriptione illa ? offertur porcæ sculptæ imago : videas ibi, ingentem scrofam mammillis dependentibus stare, non alio modo, quàm cùm porcæ lactantes, grunnitu seu fereatu blandiore lac nutrimentale porcellis propinant. Habet verò hæc porca sub se tres puerulos Judaicos, quorum duo auersa facie eæ scrofæ sugunt mammillis, tertius vero horum, aperta facie sub aluo scrofæ ad spectatores prospectat. Sub collo verò scrofæ accurrit porcellus, vt cum pueris mammillas suis unâ sugat.

An nihil præterea cernere est ? Immò in parte scrofæ posteriore videbis grandæviorem Judæum, mitrâ professionis Rabbinicæ ornatum ; hic accumbens, videtur sinistrâ porcæ caudam eleuare, et dextrâ pedem dextrum suis, non in codicem, sed in eius prodicem limis oculis prospectare ; et meditabundus intentis sensibus, nescio quæ mysteria in Thalmud scrofæ rimari, tumultuantesque intestinorum flatus audire, vt horum oraculis edoctus, noui quippiam ad suos auditores Judæos referre queat. Postquàm imaginis singulas partes, contemplatus fuisti, siste nonnihil gradum, et singularum partium interpretationem meditare.

Cependant il est probable que de l'Ancre n'a pas utilisé la source originale, car la « Truie de Wittenberg » avait fait du chemin en littérature, depuis la publication de l'ouvrage de Laurentius Fabricius [1] de Dantzig (qui mourut à Wittenberg, le 28 avril

[1] Les lexiques biographiques ne mentionnent plus Fabricius, depuis que Jöcher lui a consacré une notice dans son *Gelehrtenlexicon*. Même dans la *Allgemeine Deutsche Biographie*, il a été oublié à tort.

Digitized by Google

1629, à l'âge de 74 ans, après y avoir exercé les fonctions de professeur d'hébreu). Qu'on compare, en effet, ses paroles à celles de Laurentius Fabricius, dans son *De Schemhamphorasch usu et abusu*, paru en 1596.

Déjà en 1600, Jean Wolf[1], doctor juris, né en 1537 à Bergzabern dans le duché des Deux-Ponts, et mort en 1600, avait reproduit la description de Fabricius et son explication ordurière de l'image sculptée de la truie, dans le second volume de son livre, paru en 1600, en deux gros in-folios (*Lectionum memorabilium et reconditarum*, tom. I-II, p. 1032-33). Le dessin de Wolf, au-dessus duquel se trouve l'inscription : « RABINI SCHEMHAMPHORAS », ne correspond pas entièrement à la description de Fabricius. Celle-ci nous montre deux enfants juifs vus de dos et un troisième vu de face têtant la truie, tandis qu'un pourceau accourt pour en faire autant. La reproduction de Wolf nous montre seulement sous la truie deux Juifs, reconnaissables aux rouelles qui sont sur leurs épaules, et un troisième accomplissant sur la jeune truie le même acte que le rabbin, reconnaissable au chapeau de Juif et à la rouelle sur l'habit, accomplit sur la vieille truie, de sorte que cette atroce scène est représentée en grand et en petit.

Wolf, répétant les paroles de Fabricius, dit qu'on faisait peindre ou sculpter un porc sur les hôtelleries dont on voulait éloigner les Juifs, et qu'on peut voir de semblables monuments dans l'antique ville de Zerbst, dans le duché d'Anhalt, à Magdebourg et à Salzbourg, ville qui faisait alors partie de la Bavière.

La description et le dessin de Fabricius plurent tant à l'évêque de Volturara (dans le duché de Naples), Simon Majolus, né à Asti, qu'il les reproduisit presque intégralement dans son gros in-folio, paru en 1615 à Mayence, « *Dierum canicularium*, tomi VII ». Presque au début du premier colloque de son traité, plein de fiel, « *De perfidia judæorum* », contenu dans cet ouvrage, figure l'histoire édifiante de la truie de Wittenberg et de ses sœurs. Le pieux évêque ne fut arrêté que par un détail de cette histoire, le nom de Luther. Mais il tourna la difficulté en omettant le nom du réformateur, tout en reproduisant littéralement ses paroles[2]. Ce que

[1] Et non Hieronymus, comme Schudt, II, 261, l'appelle à tort.

[2] Wolf dit :

Sed quis est primus inuentor hujus picturæ? Non certè Diuus Lutherus, qui hanc saxeam scrofam, cùm Wittebergam veniret Wittebergæ inuenit, et de hac in suis Polemicis scriptis adversus Judæos ita scriptum reliquit.

Majolus :

Sed quis est primus inventor hujus picturæ, non certè heri primum emersit, nam de illa ante annos plus minus 60 sic scriptum invenio.

Digitized by Google

Majolus y ajouta de son propre cru, en montrant dans le porc l'image parfaite et le symbole des Juifs[1] (éd. Offenbach, 1691, page 549), n'est pas à sa louange : Majolus a borné son ambition à être grossier, et il y est arrivé.

La description de Fabricius parvint si bien à une sorte d'autorité canonique que les images des autres villes ont été décrites aussi dans les mêmes termes, absolument comme ces chroniqueurs du moyen âge qui ont retracé les sièges contemporains en copiant Josèphe. Du moins, la truie en pierre placée au dessus de l'horloge de l'hôtel de ville de Salzbourg est désignée par le jurisconsulte et conseiller salzbourgeois, Herman Hermès, mort en 1680 à l'âge de 75 ans, dans son *Fasciculus juris publici*, dans les termes mêmes que Fabricius décrit celle de Wittenberg. De même, il reproduit d'après lui ses pendants et les lieux où on les trouve. La copie est si fidèle que la citation de Hermès qui se trouve chez Schudt (*Jüdische Merckwürdigkeiten*, IV, 250) peut être corrigée d'après Fabricius[2].

Mais si la truie de Wittenberg est arrivée à une renommée si grande au point de vue littéraire, il ne faut pas, pour cela, qu'elle soit le prototype des sculptures analogues qui se trouvent dans d'autres villes. Aux exemples cités, Schudt (*l. cit.*, IV, 2, p. 94) ajoute encore celui de la cathédrale de Ratisbonne. Dans son *Handbuch der kirchlichen Kunstarchœologie*, I, 5e éd., 494-5, Otte a réuni à peu près tous les exemples qu'en offre l'Allemagne. Outre les localités citées par Fabricius et Schudt, parmi lesquelles il faut rayer seulement Salzbourg, où l'image n'existe plus, la truie existe encore à Wimphen, en Thuringe, sur un pilier d'appui du chœur de l'église, dans la chapelle Sainte-Anne à Heiligenstadt, dans la cathédrale de Bâle, dans l'église du couvent de Heilbronn, sur une console qui se trouve dans la nef latérale sud, dans la pharmacie de Kehlheim, avec l'inscription : Anno Dom. 1519, les Juifs ont été chassés de Ratisbonne, et dans la cathédrale de Freising avec cette suscription :

Aussi vrai que la souris ne mange pas le chat,
Le Juif ne devient pas un vrai chrétien.

Otte observe que l'image s'était répandue bien loin et que, sur-

[1] Même Grapius, *Spicilegium historiæ Talmudis*, I, 22, dit : Non incommoda illa comparatio. Johannes Fischart a publié, en l'an 1575, un poème fastidieux sur le miracle de la naissance de deux pourceaux par une juive. Voir Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes*, VI, 243 et s.

[2] Ainsi, au lieu de nam illis dependentibus, il faut lire : mamillis dependentibus; au lieu de tertius vero adversa facie, tertius vero horum aperta facie.

Digitized by Google

tout à la fin du moyen âge, elle était fort goûtée. Dans la reproduction de la sculpture, à la vérité très endommagée, de la cathédrale de Magdebourg, chez Otte, fig. 257, *ib.*, on reconnaît encore sa ressemblance parfaite avec celle de Wittenberg.

Mais on ne se borna pas à placer l'image injurieuse dans les églises, on chercha même à l'introduire subrepticement dans les synagogues. Du moins, un peintre chrétien raconta, à un banquet, à Jean Chrétien Wagenseil [1], qu'ayant eu un jour à orner les murs d'une synagogue, il avait peint dans l'arche sainte où on conserve les rouleaux de la loi un *Schem Hamphorasch* hébreu, et cela en couleur à l'huile, qu'il recouvrit d'une mince couche de peinture à l'eau ne devant pas tarder à s'effriter et à laisser apparaître la truie qu'il avait peinte en dessous. Quand on en vint à parler de l'original de Wittenberg, qui porte précisément l'inscription *Rabini Schem Hamphorasch*, mais que le peintre ne put décrire que vaguement, Wagenseil pria son hôte érudit de prendre sur les rayons de sa bibliothèque l'in-folio de Jean Wolf, pour montrer à l'assemblée le véritable original de l'église métropolitaine de Wittenberg.

Cependant, le but et l'origine de cette caricature quoiqu'il en fût question souvent depuis Luther et Fabricius, n'ont guère été indiqués exactement, surtout ce qui a été reproduit avec tant de crédulité d'après Fabricius résiste bien mal à l'examen. Il n'y avait nul besoin de placer sur les églises des épouvantails pour en écarter les Juifs. De même cette truie n'a aucun rapport ou parenté avec celle de Jérusalem que l'empereur Hadrien fit exécuter en marbre et placer au-dessus de la porte de Bethléem. Cette dernière, comme Baronius l'a déjà remarqué, n'était sans doute que l'insigne de la X° Legio Fretensis [2], qui stationnait à Jérusalem et qui avait déployé tant d'efforts pour prendre la ville d'assaut. A mon avis, la truie figurant sur les églises n'était ni une réminiscence savante de celle de Jérusalem, ni la personnification d'une notice littéraire, mais un produit du *Bestiaire* et du cycle inconographique de l'art ecclésiastique. Pour la symbolique du moyen âge le porc était le judaïsme (voyez Otte, 1, 488). La synagogue persistant dans son obstination, voilà ce qu'on voulait vilipender dans les grands et petits Juifs tétant le lait de la truie. C'est pourquoi cette sculpture était ordinairement tournée vers la rue des Juifs, ou était placée sur le côté de l'église vis-à-vis duquel se trouvait la rue des Juifs avant leur exil, comme à Wittenberg

[1] *De infundibuli sui occasione, consilio, et instituto*, 1693, p. 71.

[2] Voir F. de Saulcy, *Revue archéologique*, N. S., XX, 256.

Digitized by Google

et à Ratisbonne (Schudt, IV, 2, p. 94), et sur la colonne extérieure du côté nord de l'église Saint-Nicolas, à Zerbst (*ib.*, IV, 251).

Par une singulière ironie de l'histoire, la raillerie injurieuse que les chrétiens voulaient lancer ainsi contre les Juifs avait perdu d'avance toute sa saveur, par le fait que la littérature de la synagogue désignait sous le nom hébreu du porc l'Église romaine [1]. Faire des caricatures de marbre et de pierre, comme les chrétiens en mettaient sur leurs églises, pour les railler et les humilier, n'était pas à leur portée, mais la langue a ses symboles aussi bien que la sculpture. Pour le Juif qui passait et qu'on prétendait railler, la sculpture sur les églises signifiait tout au plus le supplice du Juif renégat qui s'attache à la mamelle de Rome, car, pour son peuple, Rome est symbolisée non par la louve, mais par le porc.

Mais dans cette raillerie de l'Eglise contre la synagogue, que vient faire le nom sacré de Dieu? On comprend, à la vérité, que la jalousie et la rancune auraient voulu arracher aux Juifs même cette possession imaginaire et que, par terreur secrète et superstitieuse des miracles qu'on prétendait pouvoir faire à l'aide de ce nom, on raillait ce qui inspirait une si grande frayeur. Mais quel rapport intime y a-t-il entre ce nom et l'image de la truie au-dessus de laquelle il est placé? Déjà Luther en présence de cette énigme, a déployé sa sagacité pour l'élucider. Dans son petit livre sur le Schem hamphorasch, que Sigismond Hosman, prédicateur à Zelle, crut devoir mettre, à l'an 1701, à la fin de son ouvrage « *Das schwer zu bekehrende Juden = Hertz*, » il dit, au sujet de la description de la caricature de Wittenberg, que, selon lui, « un homme honnête et érudit a dû faire exécuter », que l'esprit malin fait dire aux Juifs : Schem hamphorasch, mais quant à lui, il ne veut que dire « Scham haperes » Cette explication fastidieuse et grossière se condamne d'elle-même par ce fait qu'elle n'explique guère ce qu'elle prétend expliquer. Car, malgré cette altération ordurière d'un nom hébreu digne de vénération, on n'arrive pas à y découvrir un porc. Aussi Luther, comme s'il était pris de remords, laissa-t-il échapper ces mots : « O mon Dieu ! mon doux créateur et père, fais-moi la grâce de me tenir compte du regret que j'éprouve en me voyant obligé de parler ainsi de ta majesté divine contre tes ennemis maudits, démons, et contre les Juifs. Tu sais que j'agis ainsi dans la sincérité de ma foi et en l'honneur de ta majesté divine. J'en éprouve une émotion profonde. »

[1] Voir Zunz, *Gesammelte Schriften*, III, 221 et suiv. : חזיר interprété agadiquement.

Digitized by Google

Quant à moi, je crois qu'il n'y a pas de rapport entre l'inscription de Wittenberg et la truie. Celle-ci est un produit du moyen âge et est le bien propre de l'Église. Mais l'inscription, comme dit Luther, est l'œuvre d'un honnête savant qui fit perpétuer sa découverte, peut-être longtemps après l'exécution de la truie, par une inscription sur la pierre. Les mots hébreux qui lui paraissaient si étranges, me semblent avoir amené l'inventeur de cette grossière raillerie à cette idée parce qu'il y croyait découvrir, par anagramme, Schema [= Σχῆμα] Schropham ou Scropham ; ce qui donnerait le sens suivant : « Vois ici la figure de la truie » ; un jeu de lettres comme on en faisait souvent à la fin du moyen âge, voilà ce que la sculpture aurait fixé.

Dans l'antiquité, la calomnie qui accusait les Juifs d'adorer l'âne a reçu sa consécration artistique par le fameux *Crucifix de dérision* ; au moyen âge, l'interprétation ridicule donnée par un ignorant du nom le plus sacré de la divinité chez les Juifs, déshonore par un blasphème l'église de Wittenberg.

Budapest, 12 février 1890.

DAVID KAUFMANN.

Digitized by Google

UN SIÈCLE DE L'EXISTENCE

D'UNE FAMILLE DE MÉDECINS JUIFS

DE VIENNE ET DE POSEN

Dr LEO, Dr JACOB, Dr ISAAC, Dr WOLF WINKLER

Une des personnalités les plus éminentes de la communauté qui vivaient dans le ghetto de Vienne, détruit par l'empereur Léopold I, en 1670, était Juda Löb, fils d'Isaac, ou Dr Leo Winkler [1], comme il avait l'habitude de s'appeler dans ses rapports avec les autorités, médecin et président de la communauté. Son père, rabbi Isaac [2], qui vraisemblablement exerça les fonctions de rabbin dans une communauté d'Allemagne, était déjà mort lorsque son fils fut promu, le jeudi 22 mars 1629, au grade de docteur en philosophie et en médecine, à l'université de Padoue. Initié au Talmud dans la maison paternelle, il était devenu par ses études profanes un des hommes les plus instruits de son entourage, s'exprimant avec la même facilité en hébreu, en allemand, en latin et en italien [3]. Lorsque Jean Christophe Wagenseil fréquentait le ghetto de Vienne pour étendre ses connaissances hébraïques et voir de près la vie rituelle des Juifs, il fréquenta la maison de l'érudit médecin, qui dut lui être bien agréable. Le Dr Léo admirait le jeune savant chrétien pour ses connaissances solides en latin et ses progrès en hébreu. Dans le recueil épistolaire de Wagenseil, conservé à la bibliothèque municipale de Leipzig, il y a deux lettres de Winkler, une en hébreu et une en latin, datées du 18 juin 1655, et adressées à Wagenseil à Meissen, attes-

[1] D. Kaufmann, *Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien und Niederösterreich*, p. 69, 192, note 3.

[2] *L. citat.*, 139, note 2 : בלא"א מה"רר יצחק. Ce qui correspond au Quondam domini Isach Rabi, dans le procès-verbal de son examen de doctorat.

[3] *L. cit.*, 133.

Digitized by Google

tant les relations amicales qui les unissaient. Quand Wagenseil assistait au service divin « dans la grande synagogue juive », actuellement l'église Saint-Léopold, R. Löw, comme il appelait Winkler, le faisait asseoir à sa place près du tabernacle, où brûlaient de nombreux cierges de cire, et suivait avec lui la lecture de la section sabbatique du Pentateuque dans le même exemplaire [1]. Winkler était, semble-t-il, marié et père de famille, quand il fréquenta l'université de Padoue. Du moins, dans sa lettre hébraïque de 1655, il envoyait à Wagenseil un compliment de son fils Méïr, qui avait déjà le titre de Morénou, et qui à cette époque devait déjà être marié. Deux autres fils de Winkler, Jacob et Isaac, étaient encore probablement enfants quand Wagenseil fréquentait la maison de leur père. Notre médecin, également estimé chez les chrétiens et les Juifs et ayant une nombreuse clientèle, qui montrait les lettres latines de Wagenseil à des chrétiens distingués et instruits, comme il faisait admirer ses lettres en hébreu par ses amis juifs, vit sa considération et sa notoriété grandir à ce point qu'il prit bientôt une des places les plus influentes dans l'administration de la communauté. L'éducation qu'il donna à ses enfants fut si bien soignée que deux de ses fils purent fréquenter l'université de Padoue, et tous deux revinrent avec le titre de docteur en philosophie et en médecine. Le jeudi 28 février 1669, Jacob Winkler fut promu docteur de l'université de Padoue, en même temps que Wolf Benjamin, fils d'Anselme Lévi de Francfort sur-le-Mein [2]. Un de ses condisciples, suivant l'usage de l'époque, célébra cet événement dans un poème hébreu imprimé [3]. Son frère cadet, Isaac Winkler, obtint le même grade académique, le mardi 17 décembre 1669.

De retour dans la cité impériale, les jeunes docteurs eurent de tristes moments à traverser. Pendant qu'ils se livraient à leurs études médicales, l'expulsion des Juifs de Vienne avait été préparée et décidée secrètement à Vienne ; dès leur entrée dans la carrière, le chemin de l'exil s'ouvrit pour nos jeunes médecins. Vainement leur excellent père, qui, durant cette période de malheur, fut le consolateur et le soutien le plus zélé de la communauté de Vienne, avait mis tout en mouvement pour provoquer la révocation de ce cruel édit. Il dut, à un âge avancé, prendre le chemin

[1] Schudt, *Jüd. Merckwürdigkeiten*, IV, 2, Cont., p. 362.

[2] Peut-être faut-il le reconnaître dans le « Juden doctor Wölffgen ou Wolff Behr *Buxbaum* » mort à Francfort le 26 juin 1775, à l'âge de 70 ans, dont parle Schudt, II, 382, et IV, 2, Cont., p. 184, cf. Horovitz, *Jüdische Ærzte in Frankfurt a/M*, 32, note 2.

[3] « In questa poesia che il tempo edace divorô per metà non ho potuto trovare il nome del poeta nè l'anno », dit M. Soave, dans le *Vessillo Israel.*, 1876, p. 189.

Digitized by Google

de l'exil avec sa famille. Ses fils, qui auraient pu se partager sa clientèle de Vienne, durent chercher un nouveau champ à leur activité.

J'ai déjà émis l'hypothèse que Winkler chercha asile dans la grande communauté polonaise de Posen [1]. Ma supposition se trouve confirmée; transplantée dans ce nouveau terrain, la souche des Winkler prospéra. De père en fils, de fils en petit-fils, ils furent médecins, et médecins considérés, et nous pouvons suivre leur histoire pendant plus d'un siècle. Le Dr Jacob, suivant les communications de M. le rabbin Ph. Bloch, qui m'a fourni des extraits des procès-verbaux de la communauté de Posen, figure déjà en 1674 comme un des deux hommes de confiance chargés d'encaisser les plus importantes contributions de la communauté [2]. En 1678, nous le retrouvons exerçant les fonctions de conseiller de la communauté, et, un an plus tard, élu le dernier sur la liste des cinq administrateurs de la communauté. Il conserva ces fonctions jusqu'en 1682; il prit rang alors parmi les trois administrateurs de la *Neuschule*. Passant successivement de l'un à l'autre de ces postes, élu premier conseiller de la communauté en 1690, il devint en 1693 vice-président, et, en 1694, président de la communauté de Posen, qui, avec Prague et Francfort-sur-le-Mein, était la plus considérable du Judaïsme. En 1699, nous voyons parmi les sept vice-conseillers son gendre R. Méïr, qui occupa, à partir de 1701, le poste d'assesseur dans le rabbinat de Posen. En 1694, son fils Wolf figure déjà dans la commission du budget de la communauté. Comme on a dû difficilement élire un célibataire à ces fonctions, il est probable qu'à ce moment il était déjà le gendre du célèbre rabbin de Hildesheim, Eljakim Götz b. Méïr [3]. Son alliance avec ce rabbin, qui avait un grand renom de piété et d'érudition en science talmudique et cabbalistique, ne contribua pas peu à augmenter la considération de la famille Winkler. R. Eljakim Götz était déjà, si je ne me trompe, l'ami de Léon Winkler, grand-père de son gendre Wolf, depuis l'année 1662, où il séjourna dans la maison du célèbre Mose Mirels, son parent, quand il fut invité par

[1] *Die letzte Vertreibung*, p. 222.

[2] ר' ליב רופא, qui fut élu, la même année, le dernier sur la liste des sept ממונים, pourrait être Leo Winkler. Mais, comme nous le trouvons encore en 1700 président de la Hochsynagoge (Perles, p. 94, note 78), ce qui lui donnerait à cette époque l'âge de 90 ans, circonstance qu'on n'aurait pas manqué d'indiquer expressément, il se peut que ce Lœb fût un autre médecin. Il me faudrait, pour élucider ce problème, consulter les procès-verbaux de la communauté de Posen.

[3] Il ne faut pas confondre ce rabbin avec son contemporain Eljakim Götz b. Salomo Salman (v. Kaufmann, *l. cit.*, 179, note 3), ni avec Eljakim Götz b. Mordechaï de Posen (Perles, *Geschichte der Juden in Posen*, 127, note 35). [Moïse Landsberg] תאר פני שלמה (Krotoschin, 1870) le confond avec ce dernier (p. 55).

Digitized by Google

la communauté de Vienne à faire un sermon public [1]. Jusqu'en 1680, il demeura assesseur du rabbin de Schwersenz [2], dans le voisinage de Posen, avant de prendre le poste de Hildesheim. Peut-être eut-il aussi une certaine influence sur la résolution prise par Winkler de s'établir à Posen. La famille de R. Eljakim comptait parmi les plus estimées du judaïsme de cette époque, où il y avait pourtant des hommes remarquables, tels que Moïse Isserls, Liepman Heller et R. Sabbataï Cohen [3]. Sa réputation était devenue si grande que la communauté de Posen, lorsqu'en 1700 [4], ayant l'intention de se rendre en Terre Sainte, il vint dans cette ville faire ses adieux à ses enfants et à ses parents, le retint et lui confia le poste de prédicateur. Ses trois fils, qui se distinguèrent par leur science talmudique, contribuèrent encore à augmenter le prestige de sa famille. Sanwel, qui, en 1712, publia à Berlin un ouvrage agadique de son père [5], fut d'abord, comme son père, assesseur du rabbin de Schwersenz, près Posen ; Isserl, si distingué par sa connaissance de la Mischna, qu'il savait par cœur, émigra, après avoir occupé un certain temps le rabbinat de Strasbourg, en Palestine, où nous le trouvons à Safed et à Alep et d'où il revint seulement pour apporter à R. Samson Wertheimer de Vienne le titre de prince de Palestine [6] et pour faire imprimer à Venise la Mischna avec les points-voyelles. Méïr, son plus jeune fils, qui portait le nom du père de R. Eljakim, mort en 1653, à Mühlback, dans la Marche, quand il fuyait la Pologne, et enterré seulement trois ans après dans une sépulture définitive à Meseritsch en Pologne [7], était âgé d'environ 17 ans [8] à la mort de son père, survenue en 1707. En 1733, quand, avec l'appui des principaux rabbins de son temps, il publia, à Dyhernfurth, les consultations de son père, il exerçait les fonctions de rabbin de Lask et Petrikau, en Pologne. C'est à cette famille de rabbins que s'allia le petit-fils de Léon Winkler, Wolf, fils du premier président de la communauté de Posen, le médecin Jacob Winkler. Comme son

[1] Kaufmann, *l. cit.*, 80, note 4.

[2] Perles, *l. cit.*, 87.

[3] Voir l'introduction aux Consultations אבן השהם.

[4] C'est son fils qui indique cette date ת"ס, *l. cit.* Perles, *l. cit.*, dit que c'est en Tebet 1696 qu'il vint de Hildesheim à Posen.

[5] רפדוני בתפוחים.

[6] Kaufmann, *Samson Wertheimer*, 10, note 4, où, au lieu de Isserl b. Meïr, il faut lire Isserl b. Eljakim Götz. En 1733, Isserl était déjà mort ; il paraît avoir été assassiné, car son frère, dans la préface du אבן השהם, où il l'appelle מארי דמתניתין, fait précéder son nom de la formule ה"ר"ד.

[7] אבן השהם, Consult., 13.

[8] *Ibid.*, Introduction : ואני הייתי כבר שיבסר שנפטר א"א מ"ו זלה"ה.

Digitized by Google

grand-père et ses fils, Wolf se rendit aussi à Padoue faire ses études de médecine. Lui aussi était déjà marié et était estimé dans son pays natal, lorsqu'il obtint, le mardi 25 juillet 1701, le diplôme de docteur en physique et en médecine, à l'université de Padoue.

L'établissement de Winkler à Padoue motivé par son expulsion de Vienne serait resté douteux, si un témoignage inattendu n'était venu confirmer mon hypothèse. Nous avons de Jacob Winkler un document où il signe le 3 Nisan 1704, à Posen, fils du défunt médecin R. Juda Loeb ; et 34 ans après l'expulsion de Vienne, en souvenir de la patrie qu'il ne pouvait oublier, il se donne dans cette pièce le titre d'*exilé*. Ce document est l'approbation qu'il ajouta à l'édition de la Mischna de R. Isserl, le frère de sa bru[1]. Pour honorer le beau-père de sa sœur, R. Isserl lui avait demandé une approbation pour son édition, chose qu'on ne demande qu'à des autorités rabbiniques. Il demanda la même faveur à son gendre R. Méïr b. Schalom, assesseur du rabbin de Posen.

Les deux approbations, celle de R. Jacob en tête, se trouvent au commencement de l'édition de R. Isserl. Isserl s'était rendu à Alep à cause de la peste qui régnait à Jérusalem. Là, il apprit, de l'assesseur du rabbinat, Samuel Pinto, que les communautés de Perse et de Babylonie avaient exprimé le désir de posséder une édition de la Mischna avec points-voyelles. C'est pourquoi R. Isserl prit la résolution de faire faire à Venise une édition de ce genre. L'étude de la Mischna était très répandue à Venise. Outre les fils de R. Samuel Aboab et le rabbin de la communauté allemande, Menahem b. Jacob Aschkenasi, gendre du président de la communauté de Prague, mort en Adar II de l'an 1706[2], Hajim Friedland, R. Isserl trouva à Venise de nombreux savants, qui, comme lui, savaient la Mischna par cœur. Les Mécènes qui payèrent les frais d'impression de l'édition entière et même les frais d'une reliure de luxe, ne furent pas difficiles à trouver. C'est sans doute aussi lors de ce voyage, au printemps 1704, qu'Isserl, grâce à son titre de pèlerin revenu de Palestine, fut appelé à prononcer un discours à Posen où son vieux père exerçait les fonctions de rabbin[3].

[1] Mischna, éd. Venise, 1705. L'approbation porte cette suscription : הסכמת המופלא והמופלג ראש ראשון לרוזני פרנסי קציני הקהלה רבתי עם רבתי בדיעות קהל קדוש פוזנן ה"ה כמהורר יעקב רופא יצ"ו. La signature de Jacob est ainsi conçue : כ"ד המדבר לכבוד התורה ולומדיה נאם יעקב רופא בלא"א מ"ו החסיד כמו"הרר יהודה ליב רופא זכר צדיק לברכה ממגורשי ווינא appelle R. Isserl : בן מחותני הגאון החסיד המפורסם כמו"הרר אליקים געץ

[2] D'après les notices de S. Hock.

[3] רפדוני בתפוחים, 4 *a*.

Digitized by Google

C'était donc un grand honneur pour le médecin Jacob Winkler et son gendre d'être invités à donner une approbation à l'ouvrage d'un homme aussi estimé.

Outre son fils Wolf et sa fille mariée à R. Méïr, on connaît encore trois enfants de Jacob Winkler de Posen, Bär, Michael et Raphael, qui jouèrent tous un rôle plus ou moins important dans la communauté. Jacob n'était pas seulement estimé comme médecin et président de la communauté israélite ; il comptait dans la noblesse polonaise une clientèle très riche. Vers la fin de sa vie, sa situation matérielle paraît s'être gâtée, car il se vit forcé de demander à la communauté une réduction de ses contributions. Sa mort doit être survenue vers 1711, car en 1712, nous voyons déjà son fils Wolf Winkler nommé médecin de la communauté pour une durée de deux ans. Dans le décret d'installation, il est dit expressément qu'il est nommé à la place de ses ancêtres, c'est-à-dire de son grand-père Léo et de son père Jacob Winkler. En sa qualité de médecin des pauvres, il fut chargé de la direction de l'hôpital de la communauté et d'aller visiter régulièrement et gratuitement tous les malades pauvres de la communauté juive. Il était aussi tenu de fixer et de contrôler le tarif des apothicaires.

La situation financière de la communauté était devenue si mauvaise dans les dernières années, par suite des sièges et de l'accroissement des dettes, qu'elle ne pouvait plus payer de traitement fixe à Wolf, mais, en échange, elle lui fit la remise complète de tous les impôts, excepté la taxe sur sa maison et la taxe du balayage. La communauté se réserva, d'ailleurs, le droit de réviser le contrat au bout d'un an.

R. Wolf, qui, comme ses ancêtres, se distinguait également par sa science sacrée et profane, par sa piété et sa philanthropie, était depuis un quart de siècle le médecin aimé et recherché de la communauté de Posen, lorsqu'en 1736, une accusation de meurtre rituel vint frapper ses malheureux coreligionnaires. Nous savons que, vers la fin de 1732, son beau-frère, le rabbin de Lask et Petrikau, R. Méïr, s'était adressé à lui pour faire soigner ses yeux malades [1]. Le Dr Wolf renvoya son beau-frère aux médecins oculistes de Breslau, mais il ne paraît pas avoir trouvé chez eux la guérison. Peut-être Wolf, en sa qualité de membre influent de la communauté, aurait-il eu le même sort que le prédicateur Arje

[1] Dans l'introduction du אבן השהם, il est dit : ואף לכמה פעמים הייתי בק"ק פוזנן אצל הרופא מומחה לרבים החכם השלם המושלם במעלות ובמדת תרומיו' תורה וחכמה ה"ה גיסי מוהר"ר זאב וואלף בהמנוח החסיד המפורסם הרופא מומחה מוהר"ר יעקב ז"ל [ו]לא רצה גיסי הנ"ל לעשות לי רפואת הרבה ולא ידעתי טעמו אכן מסוף דבריו ניכר וכו'.

Digitized by Google

Löb b. Josef et le Syndic de la communauté Jacob b. Pinchas, qui furent pris comme ôtages et moururent après avoir subi d'atroces tortures. Mais Wolf apprit encore à temps qu'on en voulait aussi à sa personne, et sut se dérober à ce danger par la fuite[1].

DAVID KAUFMANN.

PIÈCES JUSTIFICATIVES.

I

REGISTRE DE L'UNIVERSITÉ DE PADOUE.

1629. Indictione XII. Die Mercury 21. mensis Martii.

Coram me Petro Merio Notario Collegiato Patavino et Cancellario ultra scripto Comparuit Dominus Leo Vincler Hebreus germanus filius quondam domini Isach Rabi asserens habere licentiam ab Excell^{mis} dominis Promotoribus suis se promoveri in Philosophia et Medicina. Ideo se presentavit in dictis facultatibus pro die crastina hora 17, cum integra solutione pecuniarum facta petens sibi assignari puncta earum et nominans in Promotores suos Ill^{mos} et Exc^{mos} Dominos doctores infrascriptos, et ultra etc.

Pompeius Caimus Eques Presidens } ext. ut ante
Cesar Cremoninus }

Joânnes Colle
Nicolaus Trivisanus
Fortunius Licetus } electi
Franciscus Bonardus
et Merius Merius

In Philosophia ex I° de anima ter. 13. Si igitur est aliqua,
In medicina ex Avicene libro IV° ter. p. t. p. 2.
Dixerunt quidam.

In Christi Nomine amen. 1629 Indictione XII, die 22 Jovis mensis Martii hora 17. incirca.

In Excellentissimo Collegio auctoritate Veneta Interrogatorio ordi-

[1] Perles, *l. cit.*, 100. Comme Mose Landsberg le rapporte, dans תואר פני שלמה, p. 55, Jacob Winkler aurait été parent de Joseph Darschan, père d'Arje Löb, le martyr de Posen.

Digitized by Google

nario ultrascripto. Cum presentia Illmi Domini Camilli Fusarii Nobilis Brixiensis alme Universitatis dominorum doctorum dignissimi syndici. Nec non et infrascriptorum magnificorum et excellent. doctorum Philosophie et medicine, per brevia iuxta morem convocatorum ibi in eodem loco dominus Leo Vincler hebreus germanus filius quondam domini Isach Rabi recitavit puncta sua in philosophia et medicina heri sibi sorte extracta et super eis rigorose examinatus optime se gessit tam in reasumendis et resolvendis strictissimis obiectionibus sibi per excellentissos arguentes factis quam in curando casu in re medica ei orectenus proposito adeo ut sufficientia(m)[æ] sua(m)[æ] maximum prebu[er]it argumentum et finito examine semotus extra iuxta solitum clausoque hostio positus fuit ad suffragia infrascriptorum Illrum et Excellrum domrum doctorum a quibus de omnibus aliis votis, uno tamen excepto, doctor in utraque facultate approbatus remansit. Qua approbatione per nuntium publicata, denuo introductus fuit et per excmum dominum Presidem infrascriptum doctor in utraque facultate pronunciatus.

Presentibus Illustrissimis et Excellentissimis dominis Promotoribus suis infrascriptis et ultrascriptis :

Pompeio Caimo equite Presidente
Cesare Cremonino non int.
Joanne Colle
Nicolao Trivisano
Fortunio Liceto a quo fuit etiam insignitus
Francisco Bonardo et
Merio Merio.

Arguentes fuerunt Illmi Merius in philosophia et Bonardus in medicina, proposuit casum extractum Exc. Dom. Bernardus Monega advocatus generalis universitatis et Benignus Petteca Nuntius universitatis qui ante. Petrus Marius Notarius et Cancellarius factum fuit privilegium in forma.

(1617-1620 f. 268.)

1669. die veneris 13. mensis Decembris.

Coram Illmo domo Carolo Rinaldino, dignissimo Preside Excellmi Collegii Veneti etc. Comparuit Excellmus Domus Jacobus Cadenedus Procurator et presentavit domum Isaach Winkler hebreum Vienensem filium excmi Domi Leonis, reverenterque petijt pro die martis hora 17, ac instetit ei assignari puncta in utraque facultate pro subeundo examine, cum integra etc., iuxta formam Ducalium. Qua dominatio sua Illma habita fide a predicto Promotore de sufficientia et probitate morum admissit in forma etc.

1669. die lune 16. mensis Decembris
Puncta domini Isaach Winkler in utraque sorte extracta, etc.

Digitized by Google

In 2° Physicorum text. 70 — Cum autem cause quatuor sint, de omnibus est Physici cognoscere etc. — In libro artis medice Galeni cap. 37. He partis calidioris inditia, venarum latitudo etc.

In Christi nomine Amen. 1669, die martis 17 mensis Decembris hora 17, in Exmo Collegio Veneto Almi Gymnasii Patavini ad presentiam Ill^mi Dom^i Jacobi Visscher dig^mi Vice Syndici magnifice universitatis dominorum artium nec non infrascriptorum Excell^rum Dom^rum doctorum (pro)[per] brevia iuxta morem convocatorum, ubi in eodem loc(us)[o] dom^us Isaach Winkler hebreus Viennensis filius Excell^mi dom^i Leonis recitavit puncta sua heri sibi sorte extracta, in utraque facultate, et super eis rigorose tentatus et examinatus optime se gessit tam in reasumendis, et resoivendis strictissimis Obiectionibus sibi per excell^os Arguentes factis, quam in curando casu in re medica ei orectenus proposito adeo ut eruditionis sue omnibus maximum prebuerit argumentum. Et finito examine semotus extra iuxta solitum, clausoque hostio, positus fuit ad suffragia infrascriptorum Exc^rum dom^rum doctorum, a quibus cum omnibus eorum votis approbatus remansit in utraque facultate nemine penitus atque penitus —. Qua approbatione per Nuntium publicata, den(n)uo introductus, fuit per eundem Ill^m dom^m Presidem doctor in dictis facultatibus pronuntiatus, presentibus Excell^mis dom^is doctoribus infrascriptis, videlicet, ultra etc: Carolo Rinaldino dignissimo Preside — Prospero Todeschio — Comite Hieronymo Frigimelica — Jacobo Cadenedo, a quibus fuit insignitus, et Georgio Turre — Emigildo Pera — Dominico de Marchetis — Angelo Montagnana — Arguentes fuere Exc^mus dom^us Montagnana in philosophia — Exc^us do^us Com. Frigimelica in Medi[cin]a, proposuitque Casum Exc^us dom^us Turre, omnes sorte extractis etc. — d^us Landus Muneghina Bidellus — d^us Joannes Baptista Nassimbene Bidellus — Qui ante Carolus Torta Cancellarius.

(1665-1672 f. 101.)

1669. Die lune 25. Februarij.

Coram Illmo domino Antonio Molinetto dignissimo Preside etc. Comparuit Exc. Do nus Vergerius Promotor, et presentavit (dominum Wolf Beniaminum Levi Busetanum, hebreum domini Anselmi filium Francofurtensem) etc.

Item coram ut ante etc. Excell^us dom^us Tedeschius Promotor presentavit dominum Jacobum Wincler hebreum filium excell. domini Leonis Vienensem. Reverenterque peterunt pro die jovis hora 16. in utraque facultate cum integra etc., pro subeundis examinibus juxta Ducalium etc. Qua dominatio sua habita fide de sufficientia et probitate etc. admittuntur.

Digitized by Google

1669. Die Mercurei 27. mensis Februarii.

(Puncta dom. Beniamini Levi in utraque facultate etc.). Dicta die et hora.

Puncta domini Jacobi Winkler etc., sorte extracta in utraque etc. In prima port. tex. 1° Omnis doctrina et omnis disciplina discursiva fit etc. Ex sectione 2° Aphorismorum. Aphor. 29. Cum morbi in chuant (*sic*), si quid movendum videtur, mone etc.

In Christi nomine Amen — 1669 — Die Jovis 28 mensis Februarij, hora 16, in Excelso Collegio Veneto Almi Gymnasij Patavini ad presentiam Illmi domi Joannis Baptiste Möst dignissimi vice-syndici magnifice universitatis Domrum Artistarum. Ubi in eodem loco domus Wolff Beniaminus Levi Bus — etc., etc.

Et postea hec statim convocato iterum ex causa infrascripta ad presentiam etc. Ubi in eodem loco Dominus Jacobus Winkler hebreus Viennensis filius Excel. domini Leonis recitavit puncta sua heri sibi ante extracta in utraque facultate, et super eis rigorose tentatus, et examinatus, optime se gessit tam in reasumendis, et resolvendis strictissimis obiectionibus sibi factis per Excellos arguentes, quam in curando casu in re medica ei orectenus proposito, adeo ut, eruditionis sue omnibus maximum prebuerit argumentum. Et finito examine, semotus extra iuxta solitum, clausoque hostio, positus fuit ad suffragia suprascriptorum Exc. domrum Doctorum (videlicet, Antonii Mulinetti digmi Presidis — Prosperi Tedeschini. — Co. Hieronymi Frigimelice — Jacobi Cadenedi — Hieronymi Vergerii — Dominici de Marchetis — Angeli Montagnane — Ermenegildi Pere) a quibus ex omnibus eorum votis in utraque facultate approbatu(m)[s] remansit, nemine penitus atque penitus. Qua approbatione per Nuntium publicata, denuo introductus fuit per eundem Illm Domum Presidem Doctor in dictis facultatibus pronuntiatus etc., presentibus suprascriptis Excellentissimis Dominis Doctoribus etc., ultra etc.

Arguentes fuere Excelus Domus Cadenus in Philosophia, Excelmus Pera in Medicina, Proposuitque casum Excellus domus Montagnana, omnes ante extractis etc., etc. Et Excellus Domus Todeschius insignivit etc.

Dominus Landus Muneghina Bidellus Generallis
Domus Joannes Baptista Nassimben Bidellus etc.
Qui ante Carolus Torta Cancellarius.

(1665-1672 f. 85 v°.)

1701. Die Veneris 1° mensis Julij.

Coram Illustrissimo Doctore Reverendissimo Domino Abbate Fardella dignissimo Pro-Preside comparuit excellentissimus dominus Molinettus Promottor, et presentavit dominum Wolff Vinkler hebreum polonum filium domini Jacobi Medici Posnaniensis, asserens esse sufficientem in Physica et medicina reverenterque petiit pro die mar-

Digitized by Google

tis hora 12, ac instetit[ei] assignari puncta in utraque facultate pro subeundo examine iuxta formam Ducalium etc. Cum integra etc. admitit in forma.

1701. 4. mensis Julij.

Puncta domini Wolff Winkler in utraque, sorte etc.
In primo Physicorum teæ. 69.
Subiecta autem natura scibilis est etc.
Ex libro Aphorismorum ct. 19.
Acutorum morborum non omnino certe etc.

In Dei Eterni nomine Amen 1701. Indictione IX. die martis 25 mensis Julij hora 12. In Excellentissimo Collegio Auctoritate veneta Almi Gymnasii Patavini cum presentia Ill^{mi} domini Michaelis Condopidi Marcelli Nobilis Nixiensis dignissimi Pro-Syndici patavini. Nec non et infrascriptorum Exçell^{m} dominorum doctorum professorum per brevia iuxta morem convocatorum etc., ubi dominus Wolff Winkler hebreus Posnoniensis filius Domini Jacobi Medici Polonie recitavit puncta sua heri sibi extracta in Physica et Medicina et super eis rigorose tentatus et examinatus optime se gessit tam in reassumendis et resolvendis strictis obiectionibus sibi factis per Excell^{os} arguentes quam in curando Casu in re Medica ei orectenus proposito, adeo ut eruditionis sue omnibus maximum prebuerit argumentum. Et finito examine, semotus extra juxta solitum clausoque ostio positus fuit ad sufragia infrascriptorum Excell^{rum} dom^{rum} doctorum Professorum a quibus ex omnibus eorum votis doctor in Physica et Medicina aprobatus remansit. Qua per Nuntium publicata, den(n)uo introductus, Fuit per eundem Ill^{m} ac Rev^{mum} Dom^{um} Pro-Presidem doctor in utraque facultate pronuntiatus-nemine penitus atque penitus-presentibus Exc^{is} dom^{is} doctoribus infrascriptis, Videlicet Illmo ac Rev^{mo} domino Abbate Michaeli Angelo Fardella dignissimo Pro-Preside — Co: Alexio Borromeo arguit in Medicina — Jacobo Viscardi, arguit in Physica — Antonio de Marchetis — Francisco Alphonso Dannoli — Georgio Calaphases — Leale de Lealis — dominus Leandro Varesio Bidello Generali — dominis Francisco Bernardi et Natalino Gugelmini — Joanne Baptista Testolina Nuntio — et Qui supra Carolus Forta Cancellarius.

(1689-1703 f. 176.)

II

ספר זכרונות[1] II, P. 92 a (צו)

בהאסף ראשי עם קודש יחד ה"ה האלופים פרנסים וטובים וקהל

[1] Cf. Perles, *ibid.*, p. 55.

Digitized by Google

עדה שלימה יצ"ו. עלה בהסכמה וקיימו וקבלו למז"ט את האלוף התורני מצווייני ה"ה כמהור"ר וואָלף רופא נר"ו בן המנוח כמהור"ר יעקב רופא זצ"ל שיהיה רופא מומחה וקבוע בקהלתינו הקדושה על משך שתי שנים רצופי' מהיום המזכר למטה והוא ימלא מקום אבותיו להתעסק בחכמת הרפואות בעה"י להעלות מרפא וארוכה יצמיח לחולים עניים ואביונים בחנם עכצש"ת[1] הן עניים שבבית הקהל הן שאר עניים ואביונים שבקרב קהלתינו הקדושה. על דלתותם ישקוד יום יום השכם והערב אליהם ידרוש ויחקור ויבקר מכ"ש כשיהא נקרא שמחוייב לילך בזריזות תיכף מיד ולהתבונן על רפואתם כאשר מיד ה' עליו השכיל. ושלא יקח רק הוצאות הריצעפט ושאר סממני הרפואות. ושלא להעלות בדמים יתרים רק מחוייב להעמיד מקח השוה לא ביוקר עם האפטיקירם שלא ימכרו ביוקר ולא לעשותם ייתור בקניית סממני רפואות וריצעפטין הן לעניים ואביונים והן לכל שאר אנשי קהלתינו הקדושה. ובדין היה שיטול שכרו פרס מזומן לשנה ושנה מקופת האלופים. הקהל יצ"ו כאשר נמצא בפנקסאות הקדמונים אך שאין הנדון דומה לראיה כי בצוק עתים האלו נשתנו סדרי בראשית בעו"ה לגריעותא ותקפו צרות צרורות של מדהיבות כבדות ורבות על קהלתינו הקדושה אשר יום ולילה לא ישבותו. על כן העמדנו לו שכירות שלו דרך כבוד באופן אחר דהיינו שעשינו לו הנחה ופטרנו אותו כל משך שנה ראשונה מכל מסים וארנוניות ומכסף גולגלתא ואפילו מנתינות ברדאן פטרנו אותו רק פאדימנס[2] או מעות בתים הבא תחת פאדימנס גם מעות אשפה מחוייב ליתן וזולת זה פטור מכל וכל. אכן בכלות שנה הראשונה אז יעלה ויבא כמהור"ר וואלף רופא הנ"ל לפני שלחן הטהור בהוצעו' דבריו ובהתנצלות שלו. וידובר בו נכבדות כיצד להתנהג עמו בשנה השנית וכאשר יעלה המוסכם משולחן הטהור כן יהיה וכן יקום לא יפול דבר ארצה מכל הטוב ולמען תהיה זאת למשמרת כתבנו בספר הזכרונות דברי הימים באמת ובתמים מה שנעשה תוך חדש סיון תע"ב לפ"ק.

[1] = על כל צרה שלא תבא
[2] Perles, p. 68, note 14.

Digitized by Google

LE TRÉSOR DES JUIFS SEPHARDIM

Notes sur les familles françaises israélites du rit portugais.

Mon intention n'est pas de faire l'histoire des Juifs Sephardim[1] de France, mais simplement de publier quelques notes généalogiques et biographiques, en les groupant autour de documents généralement inédits.

Ces documents appartiennent aux XVIe, XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles.

Après les avoir étudiés, il sera peut-être facile de répondre à celui qui a écrit sur les Israélites français : « Dans quel coin » de village ou de ville sont donc leurs tombeaux de famille? » Dans quel vieux registre de paroisse trouvez-vous le nom de » ces nouveaux-venus? [2] »

C'est, en effet, dans un registre du culte, écrit depuis près de 200 ans[3], que j'ai recueilli les principaux matériaux de ce travail ; c'est aussi sur les tombes des vieux cimetières juifs que j'ai relevé bien des noms qu'il est facile de retrouver en France dès le XVIe siècle.

Avant d'aborder mon sujet, qu'il me soit permis de remercier ceux qui m'ont prêté leur aide pour ce travail et que je nommerai, d'ailleurs, au cours de cette étude. Je dois néanmoins, mentionner, avec une particulière gratitude, M. le grand-rabbin

[1] Je rappelle que ce nom *Sephardim*, en hébreu ספרדים, est donné aux Juifs du rit portugais et a pour origine le mot *Sepharad*, סְפָרַד, par lequel on désigne la Péninsule Ibérique.

[2] Drumont, *La France juive*, l. I, t. I, p. 29. Paris, s. d., 80e édit., in-18, 2 vol.

[3] *Thesoro de los circumsidados*, ms. GG 800 *bis* des Archives municipales de Bordeaux, commencé en février 1706. Ce manuscrit contenant deux parties, je désigne la première par la lettre A et la seconde par B, en indiquant la numération primitive des folios.

Digitized by Google

de France, Zadoc Kahn ; M. le baron Gustave de Rothschild, président du Consistoire de Paris ; et M. Eugène Péreire, qui porte si dignement un nom portugais illustre en France depuis près de deux siècles.

I.

A PROPOS DES PATENTES D'HENRI II, EN 1550, POUR LES JUIFS DE GUIENNE.

Arrivée des Juifs portugais dans le sud-ouest de la France au XVIe siècle. — Familles Lameirs, Baumarin, Fort, Gard, Valabrègue et Vidal. — Un élève de J. R. Péreire, premier instituteur des sourds-muets en France. — Juifs exemptés du droit d'aubaine en 1784. — Les Lopes de Pas. — Israélites chassés de La Rochelle, du Poitou et de la Saintonge vers 1730. — Marchands juifs à la foire de Guibray en 1743.

A la suite de l'ordonnance signée, le 31 mars 1492, par Ferdinand le Catholique et Isabelle de Castille, son épouse[1], et du décret de Dom Manoel[2], roi de Portugal, en date du 4 décembre 1496, les Juifs durent abandonner le territoire de la péninsule Ibérique. Quelques-uns des exilés se retirèrent dans le sud-ouest de la France.

Dès le mois d'août 1550, Henri II, roi de France, accorda aux « Portugais appelés nouveaux-chrétiens » des lettres patentes par lesquelles il leur concéda « de venir résider en cestuy... » royaume, et amener leurs femmes et familles, apporter leur » argent et meubles, ainsi qu'ils... ont fait offrir par ceux » qui... ont été envoyés par deça, moyennant qu'il plaise [au » Roi de] leur accorder lettres de naturalité[3] ».

[1] Il est à remarquer que, en cette même année 1492, Christophe Colomb découvrit l'Amérique et qu'il put faire son glorieux voyage grâce à la générosité d'un fils de Juif. (Voir Amador de Los Rios, *Historia social, politica y religiosa de los Judios de España y de Portugal*, t. III, cap. VIII, p. 405. — Madrid, 1875, in-8°, 3 vol.)

[2] Voir sur cette date une note de M. Isidore Loeb, dans la *Revue des Études juives*, t. III, pp. 285-287.

[3] Théophile Malvezin, *Histoire des Juifs à Bordeaux*, pp. 106-109. Bordeaux, 1875, in-8°. — Voir encore le *Mémoire* du sieur de Pressigny écrit en septembre 1728, dans lequel on peut lire que, si les rois de France ont toléré l'établissement des Juifs en Guienne, « c'estoit dans la vue de les attirer avec leurs richesses dans le Royaume » ; ce Mémoire se trouve aux Archives du ministère des Affaires étrangères, Fr. 1587, f° 294 v°. — Je tiens à exprimer ici à M. le comte d'Azevedo da Silva, chargé d'affaires de Portugal à Paris, toute la reconnaissance que je lui dois pour la bienveillance avec laquelle il a fait les démarches qui m'ont permis de consulter les archives des Affaires étrangères.

Digitized by Google

Le 12 novembre 1574, Henri III confirma, à Lyon, les lettres de 1550, et son ordonnance fut enregistrée au Parlement de Bordeaux, le 19 avril 1580, à la requête de Diego Mendès Dias, Espagnol, et de Simon Meira, Portugais [1].

Nous aurons lieu de retrouver ailleurs les *Mendès Dias*, aussi ne parlerons-nous ici que des *Meira* ou plutôt dès *Lameira*.

Il est à présumer que le *Simon Meira* de 1580 était un *Lameira*. Néanmoins, on peut faire observer qu'il y a eu des familles appelées *Meira* sur les bords du Tage ; de plus le nom de *Meir*, en hébreu *brillant*, a très bien pu être porté par des Israélites portugais. Ce mot fût devenu *Meira* chez eux, de même qu'on le retrouve, chez les Juifs allemands, sous les formes *Meyer*, *Mayer*, etc.

Quoi qu'il en soit, le nom de *Lameira* appartient à quelques villes plus ou moins importantes de Galice et à plusieurs localités de Portugal ; le mot *lameiro* a même, dans la langue de ce dernier pays, le sens *d'étang*, de *mare*.

Au commencement du XVIIIe siècle, la famille *Lameira*, originaire de Portugal, était en partie fixée à la Rochelle, où l'on trouve, dès le 29 mars 1308, un Juif nommé *Maïn*, dont les biens furent inventoriés à cette date [2].

Voici quelques détails sur les *Lameira* qui, m'a-t-on dit, ont revendiqué jadis le titre de *Cohanim*.

I. — *Isaac Lameira* envoyait, de la Rochelle à Bordeaux, une procuration pour se faire représenter comme parrain de son petit-fils Moïse-Isaac Loppes [3], le 14 juin 1722. — Cet Isaac Lameira eut plusieurs enfants : 1° *Isaac Lameira* « de la Rochelle », circoncis seulement à l'âge de 14 ans, le 27 mars 1713, par le mohel de Bordeaux [4], ce qui permet de croire que la capitale de l'Aunis n'avait pas de communauté israélite organisée ; 2° *Abraham Lameira*, opéré à un âge incertain [5], le 15 décembre 1712, filleul de son cousin Jacob Coen Peixotto ; (cet Abraham Lameira, taxé à 40 livres pour l'annuel de la communauté de Bordeaux [6],

[1] Francisque Michel, *Histoire du Commerce et de la Navigation à Bordeaux*, t. II, ch. XLVI, p. 417, Bordeaux, 1866-1870, in-8°, 2 vol. — Malvezin, *loc. cit.*, pp. 109-111, donne les dates du 11 nov. 1574 et du 19 août 1580 ; mais Detcheverry, *Histoire des Israélites de Bordeaux*, pp. 49-50 (Bordeaux, 1850, in-8°), est du même avis que M. Francisque Michel.

[2] *Rev. des Étud. juiv.*, t. II, p. 55, n° 65.

[3] *Thesoro de los circumsid.*, A, f° 26.

[4] *Ibid.*, A, f° 7.

[5] *Ibid.*, A, f° 6.

[6] Malvezin, *Hist. des Juifs à Bx.*, pp. 186-187.

Digitized by Google

en 1730, syndic du dit Kahal[1] en 1739, signataire du règlement[2] organique de cette communauté en décembre 1760, fut lui-même père[3] de quatre enfants); 3° *Esther Lameyre*, mariée avec le sieur Carvalho, marraine[4], avec son frère Abraham, le 14 décembre 1731, de David Mendes Queiroz; elle l'avait été précédemment, avec son oncle Abraham de Pas, le 30 mai 1714, de Joseph Lopes de Paz[5], circoncis à Saintes; 4° *Salomon Lameyre*, parrain de son neveu Moïse Bar Abraham Lameira[6] en 1735, taxé à 20 livres sur l'annuel de la communauté bordelaise, rôle dressé en 1730 par un sieur *Antoine*[7] *Lameira*; 5° *Sara Lameire*, marraine de son neveu Moïse ben Abraham Lameira[8], en 1735.

II. — *David Lameira*, banquier à Bordeaux et syndic[9] de la communauté en 1743, eut, au moins, deux enfants : 1° *David Lameira*[10], circoncis le 2 juin 1714, syndic en 1753, qui épousa une sœur de Jacob Rodrigues Péreire, et dont proviennent les Lameira de Toulouse; 2° *Salomon Lameyre*[11], filleul, le 1er décembre 1718, de sa tante Sara Cardoze. — Ce sont, peut-être, les deux frères *La Meira*, qui, en janvier 1765, se trouvaient établis dans le ressort du conseil de la colonie française du Cap[12].

III. — *Jacob Lameira*, parrain, avec Esther de Campos, le 29 novembre 1719, de leur neveu Jacob Israël Cardoze[13].

IV. — *Joseph Lameira*, parrain de Jacob Mendes[14], le 23 mars 1712.

A l'époque où les Lameira habitaient La Rochelle, le péritomiste

[1] *Ibid.*, p. 208.

[2] *Règlement de la nation des Juifs portugais de Bordeaux, approuvé et autorisé par Sa Majesté [suivi de l'] Ordonnance du Roy qui étend et confirme le règlement de la nation portugaise de Bordeaux*, f° 2 v°. — Bordeaux, de l'imprimerie P. Albespy, rue du Poisson-Salé, s. d., [1763 ?], in-4° de 8 pp.

[3] Voici les noms des enfants d'Abraham bar Isaac Lameira : 1° Une fille, marraine de son frère Aaron ; — 2° *Moïse Lameyre*, circoncis le 28 oct. 1735 ; — 3° *Aaron Lameyre*, le 17 août 1737, filleul de sa sœur et de son oncle Salomon Lameyre ; — 4° *Salomon Lameyre*, qui eut pour parrains, le 8 février 1739, son oncle Moïse Rodrigues Carvalho et sa tante *Rachel Lopez Lameyre*. (Voir le *Thezoro*, A, f°s 48, 51 et 54.)

[4] *Thezoro*, A, f° 41.

[5] *Ibid.*, A, f° 8.

[6] *Ibid.*, A, f° 48.

[7] Malvezin, *Hist. des Juifs*, pp. 186-187.

[8] *Thezoro*, A, f° 48.

[9] Malvezin, *loc. cit.*, p. 218.

[10] *Thezoro*, A, f° 8.

[11] *Thezoro*, A, f° 14.

[12] *Rev. des Études juiv.*, t. IV, p. 245.

[13] *Thezoro*, A, f° 17.

[14] *Ibid.*, A, f° C.

Digitized by Google

bordelais Jacob de Mezes s'y rendit, le 9 janvier 1739, pour la circoncision[1] de *Joseph BONMARINO* (*BAUMARINO*, *BAUMARIN* ou *BOMARIN*), âgé de 21 jours, filleul de son oncle Abraham Vidal et de sa tante Sara *Cara* ou plutôt *Gard*, comme nous le verrons[2]. Il était fils d'*Israël Bon Marino* qui émigra plus tard en Bretagne et se convertit au catholicisme. Cet Israël Baumarin devint fanatique comme tous les néophytes et eut de graves démêlés avec sa femme restée fidèle au mosaïsme : elle refusa, vers 1758, de lui confier deux de ses filles qui ne voulaient pas abjurer le judaïsme ; il obtint, malgré les démarches du docteur Silva, un ordre ministériel en vertu duquel les deux enfants furent conduites au couvent des Ursulines de Vannes pour y rejoindre leurs deux sœurs[3]. Le 2 avril 1759, Mgr de Bertin, évêque de cette ville, administra solennellement le baptême à *Marie-Louise-Perrine* et à *Marie-Angélique Bomarin*, nées à La Rochelle et filles de notre Israël Bomarin, « lesquelles, lit-on » sur l'acte baptistaire[4], ont volontairement abjuré le judaïsme » pour embrasser la foi catholique. »

Ce n'est pas la seule conversion de ce genre qui eut lieu en Bretagne au XVIIIe siècle : le 10 juin 1777, pour ne citer qu'un exemple, *Samuel Franklin*, juif né en Prusse, reçut au baptême, dans l'église d'Arradon[5], les prénoms de Joseph-Anne-Paul-Luc-Vincent et eut pour parrain et marraine, messire Luc-Edmond de Stapleton et dame Marie-Anne de Lannion, son épouse, seigneurs du dit Arradon[6].

Israël Beaumarin eut un fils, *Aaron*, qui fut célèbre au XVIIIe siècle. C'est le premier sourd-muet instruit par Jacob Rodrigues Pereire, dont nous aurons lieu de reparler et qui précéda de beaucoup le fameux abbé de l'Épée dans l'enseignement des sourds-muets en France. Aaron Beaumarin fut présenté par son maître, Jacob Péreire, à l'Académie de La Rochelle, au commencement de 1745 ; il avait appris, en quelques leçons, à prononcer un grand nombre de mots usuels[7]. Pereire eut soin de

[1] *Ibid.*, A, f° 54.

[2] V. plus loin ce qui concerne la famille d'*Abraham Vidal*. — Notons cependant que notre Joseph Baumarin était à Paris en 1784 et portait alors les prénoms chrétiens de *Jean-Charles-Marie*.

[3] Malvezin, *Hist. des Juifs à Bx.*, pp. 163-164.

[4] Archives municipales de Vannes, série GG 57 : *Registre de baptêmes de l'église St-Patern*.

[5] Arradon, commune du canton de Vannes.

[6] Archives municipales d'Arradon, sér. GG 1 : *Registre des baptêmes de la dite paroisse*.

[7] La Rochelle, *Jacob Rodrigues Pereire, premier instituteur des sourds-muets en France*, ch. I, p. 20-22. — Paris, 1882, in-8°.

Digitized by Google

faire dresser le curieux acte[1] qui suit afin de rendre authentique la surdi-mudité de son sujet. Je souligne les noms des témoins israélites :

Aujourd'huy, cinq novembre mil sept cents quarante-cinq, avant midy, ont comparu en leurs personnes le sieur *Pierre Lameire*, négociant, le sieur Gabriel-Erasme Guinot, marchand et maître apoticaire, le sieur *Izaac Chave*[2], marchand traducteur des langues étrangères par commission de monseigneur l'amiral, le sieur Georges Marsac, aubergiste, le sieur Joseph Maujay, marchand, le sieur François Duterq, maitre tailleur d'habits, et Jacques Allard, maitre cordonnier, demeurans tous en cette ville [de La Rochelle], lesquels ont volontairement certifié et attesté, sçavoir : — ledit sieur Maujay que *Aaron Beaumarin*, fils d'*Izraël Beaumarin*, marchand, et de *Rachel Vidal*, âgé de treize ans, bien proportionné, le vizage quarré, le teint uni, les cheveux bruns, droits et épais, le sourcil noir et épais, les yeux bleu pâle, grands, à fleur de tête et bien fendus, la paupière longue et fournie, ayant un coup au milieu du front à la naissance des cheveux qui prennent d'un peu bas, le nez un peu gros et une raye sur le nez assez perceptible en le regardant de près, la bouche grande et la lèvre un peu grosse, est connu de luy pour être sourd et muet de naissance ; — ledit Duterq, qu'il fut mis en apprentissage chez luy, qu'il y a resté pendant plus d'un an, qu'il ne l'a jamais entendu parler ; — ledit sieur Marsac, qu'il est souvent allé chez luy chercher du vin et qu'il ne l'a pas non plus entendu parler dans aucun temps ; — ledit Allard, qu'il a resté longtemps chez luy sans aussy l'avoir jamais entendu parler et que la commune renommée étoit qu'il est sourd et muet de naissance ; — et lesdits sieurs *Lameire*, Guinot et *Chave*, qu'ils l'ont connu depuis son enfance pour être sourd et muet de naissance ; — de tout ce que dessus, nous, notaires royaux soussignés, avons donné acte auxdits sieurs comparans pour valoir et servir à qui il appartiendra. — Fait et passé à la Rochelle, ez études, les jour et an de l'autre part. Signé à la minute restée à la liasse de Guillemot, l'un de nous : François Duterq, Georges Marsac, Jacques Allard, J. Maujay, *J. Chave*, Guinot, *Pierre Lameire*, et nous notaires Royaux soussignés.

C'est à la suite des expériences publiques faites à La Rochelle, sur Aaron Baumarin, que Jacob Péreire vint à Paris où il présenta, le 11 juin 1749, à l'Académie des Sciences, un nouvel élève, fils de M. d'Azy d'Étavigny, directeur des cinq grosses fermes à La Rochelle[3].

[1] Papiers de famille Rodrigues Pereire, chez M. Eugène Péreire, président de la Compagnie générale Transatlantique.
[2] Il faut lire *Chaves*, comme je l'établirai ultérieurement.
[3] Édouard Seguin, *Jacob Rodrigues Péreire*, p. 51 et suiv. — Paris, 1847, in-12.

Digitized by Google

Pour en finir avec *Israël BAUMARIN*, disons qu'il était frère d'*Aaron Baumarino* qui eut, à Bordeaux, de sa femme *Rebecca FORTE* ou *FORT*, un fils, *Gabriel Baumarino*[1], circoncis le 25 septembre 1731, filleul de son frère *Samuel* et de sa sœur *Reine*. Celle-ci épousa, je crois, *Abraham VALABRÈGUE*[2]; car on trouve Aaron Bonmarino et sa femme désignés comme parrain et marraine de leur petit-fils *Asser bar Abraham Balabrège*[3], le 16 janvier 1741; un *Samuel Nunes Fort* est aussi mentionné, le 7 février 1744, comme bisaïeul de *Joseph-Nehemia Balabrège*[4], fils de ce même Abraham Valabrègue[5].

La famille *Valabrègue*, originaire d'Avignon, d'où elle s'est répandue en Italie, en Guienne et à Paris, compte, de nos jours, beaucoup de personnes occupant une place distinguée soit dans la vie civile, soit dans les communautés israélites, soit dans l'armée.

Parmi ses membres les plus remarquables d'autrefois, il faut citer *Israël-Bernard de Valabrègue*[6], attaché à la Bibliothèque Royale de Paris et interprète du Roi en 1754, naturalisé Français en 1770. Un de ses parents, *J. Jonas Devalabrègue*[7], demeurait à Paris, 10, rue des Anglais, en 1809.

En parlant de la circoncision de Joseph Baumarin à La Rochelle, le 9 janvier 1739, j'ai dit qu'il avait eu pour parrains son oncle *Abraham VIDAL*, et sa tante, Sara Cara ou Gard.

La famille *Vidal*, encore très honorablement représentée parmi les Juifs portugais, mérite quelque attention comme nous allons le voir.

Le 20 novembre 1684, un arrêt du Conseil d'Etat expulsa de Guienne un grand nombre d'Israélites parmi lesquels se trouvaient « *Dominique Vidal* et sa famille[8] ».

Le 3 messidor an II, *Joseph Vidal*, âgé de 26 ans, fut acquitté par la Commission militaire révolutionnaire de Bordeaux[9].

Le fait vraiment important qui donne une place distinguée au nom des Vidal, c'est le procès qui eut lieu à la suite du décès

[1] *Thezoro*, A, f° 41.

[2] Un *Abraham Balabregue* ou *Valabregue* est inscrit sur les rôles de la communauté de Paris en 1809-1811. (Léon Kahn, *Les Juifs à Paris depuis le* VI*e siècle*, append., p. 213 et 326. — Paris, 1889, in-12.)

[3] *Thezoro*, A, f° 58.

[4] *Ibid.*, B, f° 4, n° 19.

[5] *Noë*, fils d'*Abraham Balabregue*, fut parrain de Salomon Perpignan, le 22 avril 1741. (*Thezoro*, A, f° 58.)

[6] L. Kahn, *Les Juifs à Paris*, ch. v, pp. 54-55.

[7] *Ibid.*, append., *Dénombrement des Portugais en 1809*, p. 235.

[8] Archives nationales, sér. E, 1824.

[9] Aurélien Vivie, *Histoire de la Terreur à Bordeaux*, l. III, ch. VI; t. II. — Bordeaux, 1877, in-8°, 2 vol.

Digitized by Google

d'*Abraham Vidal*, déjà nommé, procès que nous allons rapidement examiner :

D'après un certificat de D. Silveyra, syndic de la Nation juive portugaise à Paris, Abraham Vidal était né à Bordeaux, en 1720, de Blanche Ravel et de *Joseph Vidal*, « ainsi qu'il appert par l'extrait du registre de circoncision [1] ». J'ai examiné ce registre et j'ai pu constater — en tenant compte de l'habitude qu'avaient alors beaucoup de Juifs avignonais de ne pas mentionner leur nom civil dans les actes religieux — que notre *Vidal* est l'enfant circoncis le 31 août 1720, fils de *Joseph-Haim bar Noah*, filleul de son frère *Noah* [*Noë Vidal*] et de Rachel Perpignan [2]. Abraham Vidal [3] vint se fixer à Paris vers 1739 ; il y fut enregistré au folio 83 du registre de la communauté sur l'ordre du ministre Amelot et du lieutenant de police Lenoir. Il était « breveté mar- » chand mercier » et fut « un des premiers fondateurs de l'école » gratuite de dessin ». Il mourut, le 21 décembre 1783, rue de l'Ancienne Comédie. Le syndic de la communauté portugaise fit poser les scellés dans la maison du mort, « pour la conservation des droits des héritiers » ; mais le substitut du procureur-général de la chambre des Domaines obtint une sentence envoyant l'Etat en « possession de la succession à titre d'aubaine ». Ce magistrat prétendait que, en sa qualité de Juif, Abraham Vidal devait être considéré comme étranger et sa succession soumise au droit d'aubaine. Les héritiers du sieur Vidal firent opposition à ce jugement et confièrent leurs intérêts à Me Martineau, avocat. Celui-ci, se fondant sur la qualité de Juif portugais de Bordeaux reconnue à Vidal, fit ressortir que le roi de France avait concédé en 1550 à cette sorte de Juifs les droits de régnicoles et que divers actes royaux postérieurs avaient confirmé cette faveur. « On élève, » disait-il, une question qui a de quoi étonner. On prétend que » des hommes déclarés régnicoles, sujets du Roi, ne sont tels que » dans certaines Villes (à Bordeaux et à Bayonne), dans certaines » Provinces du Royaume ; que partout ailleurs, ils sont étrangers, » sujets à toutes les rigueurs du droit d'aubaine ! »

Le Parlement de Paris admit naturellement la thèse de l'avocat Martineau : il rendit, le 18 février 1784, un arrêt [4] déboutant le

[1] Me Martineau, avocat, *Mémoire pour les héritiers d'Abraham Vidal, juif portugais, négociant à Paris ; contre M. le Procureur-Général*, p. 30. A Paris, chez P. G. Simon, 1784, in-4° de 31 pp.

[2] *Thezoro*, A, f° 19.

[3] Les renseignements cités dans la suite de ce paragraphe sont extraits du *Mémoire* susindiqué de Me Martineau.

[4] *Arrêt du Parlement de Paris portant qu'il n'y a pas lieu d'exercer le droit d'aubaine sur la succession d'Abraham Vidal.* — A Paris, chez P. G. Simon, 1784, in-4°.

Digitized by Google

procureur des Domaines de son injuste prétention et restituant la succession aux héritiers. C'étaient : 1° « *Mirian Vidal*, Juive por- » tugaise, épouse de Moyse GARD[1] demeurant à Avignon, héritière » en partie d'Abraham Vidal, Juif portugais, son frère, autorisée » par arrêt (du Parlement de Paris) du 31 décembre 1783, » en l'absence de son mari, à la poursuite de ses droits ; » — 2° « Jean-Charles-Marie-[Joseph] Baumarin, marchand, demeu- » rant à Paris », qui se joignit à la susdite demanderesse le 10 janvier 1784 ; 3° « Marie-Gabrielle Baumarin, épouse de Gabriel » Dodin, luthier et tabletier à La Rochelle. »

J'ai cité dans la note sur les Lameira, le nom de LOPES DE PAZ ou DEPAS ; voici quelques renseignements sur cette famille très anciennement établie à Bordeaux :

Noë Lopes de Pas, marié avec *Esther Lopes de Pas*, fut parrain avec Sara Gradis de leur petit-fils Elie Lindo[2], le 7 juillet 1734 ; il eut pour enfants :

I. *Isaac Lopes de Pas*, père de : 1° Un fils[3], circoncis le 27 septembre 1715 ; — 2° *Aaron*[4], le 28 octobre 1718, filleul de son oncle Noë Loppes de Pas et de sa grand'mère Esther Loppes de Pas ; — 3° *Moïse*[5], le 20 mars 1720, père lui-même de *Noë Lopes de Pas*[6], circoncis le 18 août 1738 ; — 4° *Noë*[7], opéré le 21 juillet 1721, filleul de son oncle Noë Loppes de Pas et de sa tante Rachel Francia.

II. *Jacob Lopes de Pas*, qui s'établit à Saintes[8], « en la ciudad » de Xaintes[9] », où son fils *Joseph* fut circoncis par un des Mohelim de Bordeaux, le 30 mai 1714 ; — ce Jacob Lopes de Pas, eut, dans cette dernière ville, un second fils, *Noë*[10], opéré le 1er novembre 1718, filleul de son oncle Noë Lopes de Pas et de sa grand'mère Esther Lopes de Pas.

III. *Moïse Lopes de Pas*, père d'un autre *Moïse*[11], dont la

[1] La femme que le *Thezoro* (A, f° 54, 9 janv. 1739) nomme *Cara* était bien une *Gard*, nom d'une famille juive avignonaise représentée dans la communauté de Paris en 1809 par *Mardochée Gard*, demeurant, 68, rue Saint-André-des-Arts, suivant L. Kahn, dans *Les Juifs à Paris* (appendice, p. 236).
[2] *Thezoro*, A, f° 44.
[3] *Ibid.*, A, f° 9.
[4] *Ibid.*, A, f° 14.
[5] *Ibid.*, A, f° 18.
[6] *Ibid.*, A, f° 53.
[7] *Thezoro*, A, f° 23.
[8] Sous-préfecture de la Charente-Inférieure.
[9] *Thezoro*, A, f° 8.
[10] *Ibid.*, A, f° 14.
[11] *Ibid.*, A, f° 28.

Digitized by Google

grand'mère Esther Lopes de Pas fut aussi marraine le 13 février 1723.

IV. *Noë Lopès de Pas,* parrain de ses neveux Aaron bar Isaac, Noë bar Isaac et Noë bar Jacob Lopès de Pas, ainsi que nous l'avons vu. Il le fut également de son neveu David Francia [1], le 12 mars 1723. Il eut deux fils : 1° *David* [2], circoncis le 17 février 1723, petit-fils et filleul du célèbre négociant bordelais David Gradis, et père de *Noë Lopes de Pas* [3], opéré le 26 avril 1752 ; — 2° *Jacob* [4], filleul de Samuel Gradis et de *Hana Lopes de Pas,* le 28 octobre 1735. — Il semble que Noë bar Noë Lopes de Pas, père, peut être confondu avec le *Gabriel Loppes de Pas,* qui fut parrain, avec *Marie Lopes de Pas,* de leur neveu Aaron Francia, le 10 octobre 1725. En ce cas, ce serait bien lui qui figure pour 20 livres dans la taxe annuelle [5] de la communauté de Bordeaux, en 1730.

Je ne sais au juste de quelle personne il s'agit dans un acte de février 1748 — l'un des derniers dans lesquels on retrouve l'usage admis chez les Juifs bordelais au XVIIIe siècle de passer à la fois à la synagogue pour obéir à leurs véritables sentiments religieux et à l'église pour donner à la naissance et au mariage la valeur civile que la loi accordait alors aux seules cérémonies catholiques. — L'acte en question concerne les fiançailles, à Saint-Pierre de Bordeaux, en février 1748, de *Jean-Philippe-Ignace Lopes de Pas,* négociant, y demeurant rue Bouhaut, fils légitime du sieur *Louis Lopes de Pas* et de feue demoiselle Rica Gradis [6]. — On voit aussi, le 27 août 1727, un *Philippe Lopes de Pas* [7], négociant juif, demeurant sur les Fossés-des-Carmes et portant le titre de syndic de la Nation portugaise de Bordeaux.

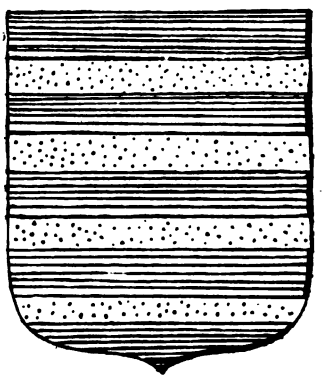
En 1722, un sieur *Lopez de Pas* [8], médecin du roi et parent du Bordelais David Gradis, — c'était peut-être le *Louis Lopes de Pas* précité — habitait la colonie de Léogane. Ce Lopez s'était converti au catholicisme — au moins en apparence — si l'on en juge

[1] *Ibid.*, A, f° 28.
[2] *Ibid.*, A, f° 28.
[3] *Ibid.*, B, f° 24, n° 151.
[4] *Ibid.*, A, f° 48.
[5] Malvezin, *Hist. des Juifs à Bordeaux*, p. 186.
[6] Detcheverry, *Hist. des Israël. de Bordeaux*, p. 116. — Malvezin, *loc. cit.*, p. 224, le nomme *Isaac Lopes de Paz.*
[7] Francisque Michel, *Hist. du commerce à Bx.*, t. II, ch. XLVI, p. 427, n. 6.
[8] Abr. Cahen, *Les Juifs dans les colonies franç. au* XVIIIe *s.*, II, in *Rev. des Étud. juiv.*, t. IV, p. 132.

Digitized by Google

par une lettre[1] écrite au ministre de la Marine, le 4 juillet 1743 ; les autorités coloniales disaient à son sujet : — « M. de Paz » s'est... amusé à faire quelques enfants males et femeles à une » négresse à lui pour laquelle il a des bontés ; il l'a affranchie » depuis longtemps, mais il n'en a point fait sa femme. La ten- » dresse qu'il a pour sa progéniture le porte effectivement à en- » voyer ses enfants à ses parents à Bordeaux pour les y faire » élever ; mais ils ne le sont seurement pas dans le judaïsme, » nous en avons la preuve dans les aînés qui reparaissent icy très » chrétiens. M. de Paz est sans doute d'origine et de famille juive » et *son nom est ancien et illustre* dans cette nation ; mais il » n'est pas, lui, de cette religion, et professe icy très ouvertement » et de bonne foi celle du royaume, non peut-être avec la pureté » de mœurs et l'édification que tout catholique devroit étaler... » Il n'a jamais pu se résoudre au sacrement de mariage comme » remède à la concupiscence. Nous n'avons rien à nous (*sic*) re- » procher là-dessus. »

Le prénom d'*Abraham* étant ordinairement changé en *Antoine* par les Juifs bordelais dans la vie civile, il est probable que l'*Abraham Lopes de Pas,* père de *Moïse-Isaac*[2], circoncis le 14 juin 1722, en présence de sa grand' mère *Sara Lopes de Pas* et de son grand-père Isaac Lameira, est le même que « *Antoine Lope Depas*[3], » bourgeois et marchand » de Bordeaux, dont les armoiries — d'azur à quatre fasces d'or — furent enregistrées le 29 novembre 1697. Il demeurait rue Sainte-Catherine et était associé à son beau-frère Michel Toledo, ainsi qu'il appert de divers actes[4] reçus par les notaires bordelais Grégoire, en date des 2 octobre et 27 novembre 1700, Robardeau, le 30 octobre 1713, et Michellet, le 16 septembre 1714. Il était certainement parent de *Louis Lopès de Pas*, déjà cité[5], et de *François Lopes Depas,* aussi négociants à Bordeaux,



[1] Abraham Cahen, *Les Juifs dans les colon. franç. au* XVIII*e s.*, in *Rev. des Étud. juiv.*, t. IV, p. 142.
[2] *Thezoro*, A, f° 26.
[3] Bibliothèque nationale, Mss. *Armorial général* (texte), Guienne, p. 125.
[4] Francisque Michel, *Hist. du commerce à Bx.*, t. II, ch. XLVI, p. 427, n. 6.
[5] Voir ci-dessus, page 296.

Digitized by Google

qui demeuraient sur les Fossés-de-l'Hôtel-de-Ville et prêtèrent, suivant acte du notaire Bauchereau, le 14 janvier 1727, une somme de 5,000 livres à Pereire Souares, armateur du navire *Le Jacob*, en charge pour la Martinique[1].

J'aurai lieu de reparler de la famille *de Paz* — aujourd'hui : *Depas* — à laquelle se rattachent plus ou moins directement tous ces personnages.

Je mentionnerai encore ici, pour mémoire, une circoncision faite dans une ville voisine de La Rochelle, à Pons[2], que les anciens écrivains hébreux nommaient פרנץ, ainsi qu'il appert d'un texte publié par M. le grand-rabbin Zadoc Kahn[3]. Cette cérémonie eut lieu le 23 octobre 1735 ; elle est ainsi mentionnée sur le registre[4] du mohel de Bordeaux : « Aron [fils] de Jéouda Bar » Israel, [âgé] de 8 jours, sirconsis a pons. pareins son fraire » Selomon et Ribica, fille de David Petit. » — Il s'agit donc de Juifs avignonais.

Le séjour des Lameira, des Beaumarin, des Lopes de Pas, des Vidal, des Petit, et d'autres Israélites en Saintonge et en Aunis donna lieu à de graves procédures[5] que je vais analyser :

Le 14 juillet et le 2 décembre 1728, « les Lieutenants-généraux » de Police en exercice de la ville de La Rochelle » autorisèrent Joseph Delpuget « et autres marchands Juifs en compagnie, se » disans marchands de drap de soye en compagnie de la Ville de » Bordeaux, » à commercer et trafiquer dans la capitale de l'Aunis. Le 10 mars suivant, appel fut interjeté au Parlement par Françoise Monnereau, veuve d'André Bernon, et Jacques Bernon fils en société, Pierre Boyer, Isaac Rabotteau, Jacques Babin jeune, Michel Sezerat et Jean-Georges Steinder, marchands de La Rochelle, « faisans tant pour eux que pour les autres marchands drappiers en détail de la dite ville. » Les appelants attaquaient non seulement les Juifs, mais encore les lieutenants de police Gaëtant-François Fontaine, conseiller, lieutenant particulier en la sénéchaussée et siège présidial de La Rochelle, lieutenant de police le 14 juillet 1728 — et Pierre Habert, écuyer, seigneur de Chevillon, chevalier de l'Ordre de Saint-Michel, conseiller au siège présidial et lieutenant de police le 2 décembre 1728.

[1] Francisque Michel, *Hist. du commerce à Bx.*, t. II, ch. XLVI, p. 427, n. 6.

[2] Pons, chef-lieu de canton, arr. de Saintes.

[3] *Le Livre de Joseph le Zélateur*, *Rev. des Étud. juiv.*, t. III, p. 15, n. 1.

[4] *Thezoro*, A, f° 47.

[5] *Arrest de la Cour du Parlement qui fait défense aux Juifs de s'établir à La Rochelle à perpétuité ou pour un tems.* — Du 22 août 1729. — A Paris, chez Pierre Simon, imprimeur du Parlement, rue de la Harpe, à l'Hercule, 1729, pièce in-4°.

Digitized by Google

Ces deux magistrats présentèrent, eux aussi, le 9 avril suivant, une requête tendant à ce qu'ils fussent « déclarez mal et injurieu-» sement intimez et pris à partie ». Le Parlement donna gain de cause aux Rochellais et fit « défenses aux marchands Juifs et à » tous autres Juifs, de s'établir dans La Rochelle à perpétuité ou » pour un tems;... défenses aux officiers de police d'accorder, » ausdits marchands Juifs et à toutes autres personnes prohibées » par les ordonnances, aucune permission de s'établir dans la dite » ville de La Rochelle, à moins qu'ils n'ayent des Lettres patentes » duement enregistrées ».

Les Juifs de Bordeaux revinrent néanmoins dans le pays et obtinrent du juge de police de Saintes le droit d'y lever boutique. Sur une nouvelle plainte des marchands, le Conseil d'Etat[1] rendit le 31 mai 1735, un arrêt qui, annulant la sentence du juge de Saintes, ordonna l'expulsion des Juifs établis à Cognac, Rochefort, Saintes et autres lieux.

Les documents suivants[2] apporteront peut-être quelque lumière sur les motifs de jalousie dont les drapiers et merciers furent toujours et partout animés contre leurs concurrents israélites :

Le contrôleur-général Orry écrit, le 12 août 1743, à l'Intendant d'Alençon :

J'ay été informé de différents endroits que les Juifs qui fréquentent les foires du Royaume, y portent beaucoup de marchandises de mauvaise qualité ou mal fabriquées. Cet abus est trop préjudiciable au bien du commerce et décrédite les manufactures. Je vous prie de donner les ordres nécessaires au Sr Barbot, pour qu'il visite à la prochaine foire de Guibray[3], *avec beaucoup d'exactitude et une extrême sévérité* toutes les étoffes et autres marchandises que les Juifs y apporteront, et qu'il saisisse toutes celles qu'il trouvera défectueuses ou en contravention aux règlements, et *il est au surplus très intéressant que vous ne fassiez aucune grâce* sur ces sortes de saisies.

Je suis, Monsieur, votre très humble et très affectionné serviteur,

ORRY.

L'Intendant répond, le 17 du même mois, qu'il s'est conformé à l'avis du contrôleur-général et qu'il prononcera « sans aucune

[1] Archives nationales, sér. E.

[2] Archives départementales de l'Orne, série C, 21. — Je me fais un devoir de remercier bien cordialement M. Louis Duval, archiviste départemental de l'Orne, pour l'empressement qu'il a mis à m'envoyer copie des pièces en question, que j'avais simplement notées au cours de mes recherches à Alençon.

[3] Guibray, faubourg de Falaise (Calvados).

Digitized by Google

» grâce la confiscation des marchandises » que l'on va saisir.

Le 20 août suivant, le sieur Barbot, subdélégué de Falaise, annonce comme suit à l'Intendant d'Alençon le résultat de son inspection :

A Guibray, ce 20 août 1743.

Monseigneur, — Lorsque j'ay reçu la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire au sujet des marchandises des Juifs, la visite avoit desjà esté faite chez eux, et *ils ont esté bien examinés* ensuite par les archers des gabelles sous les ordres de M. Ducy, directeur; *il ne s'y est rien trouvé en contravention.* Il est vray qu'*ils ont des marchandises de soyes fort légères et que par conséquent ils sont en état de vendre à bien meilleur marché* que ne le peuvent nos marchands qui en ont de bien plus fortes.

Je suis, avec le plus profond respect, Monseigneur, votre très humble et très obéissant serviteur,

BARBOT, *subdélégué.*

Voilà donc toute l'origine de ces jalousies de boutiquiers qui ont fait traquer de ville en ville tant d'honnêtes commerçants juifs, dont l'unique défaut était de savoir faire leurs affaires, en apportant sur les places commerciales des marchandises peu chères dont le peuple pouvait profiter.

L. CARDOZO DE BETHENCOURT.

Digitized by Google

NOTES ET MÉLANGES

SUR L'ORIGINE DU MOT TALIT [1]

Talit est toujours du féminin : טלית כפולה, שאולה, מצוייצת, מקופלת, זה אומר אני מצאתיה; il en est de même dans la littérature des Casuistes. ושמלה זה טלית, dans Lévy, est une faute d'impression ; dans l'édition princeps, comme dans toutes les autres éditions que je connais, il y a זו טלית. L'emploi du mot, au masculin, dans le mauvais jargon ne prouve pas plus pour le genre de טלית, que ne prouvent les expressions « le ברית », « le גלות » pour le genre de ces deux mots. Dans טלית קטן, le premier mot paraît être en état d'annexion : « le *talit* du garçon », comparez *Menahot*, 41 *b* : טלית שהקטן מתכסה בו (lisez בה) ראשו ורובו והגדול יוצא בה דרך ערעי חייבת בציצית. *Talit* date d'une époque où תכלת était certainement encore en usage, car jusqu'à la clôture du Talmud, on fabriquait encore du תכלת en Palestine (voir *Bet Talmud*, V, 305). Les raies du Talit étaient absolument inutiles pour remplacer le תכלת ; aussi ne sont-elles mentionnées nulle part. Ainsi, *Talit* n'a, sous ce rapport, aucune relation avec le *Talis* rayé égyptien. Du reste, Talit signifie surtout vêtement de dessus, et c'est seulement en second lieu qu'il indique un vêtement auquel les *tzitzit* sont attachés.

Le *talis* copte et le *tallîsat* arabe n'ont aucun rapport avec *talit* (avec un *têl*). Ceux-ci désignent une étoffe commune (et non un vêtement) faite de feuilles de palmier tressées et employée, aux époques de deuil, sous la forme de sacs et de couverture couvre-tête : exactement comme le שק hébreu, dont le sens primitif de « étoffe commune » s'est conservé dans la langue éthiopienne (voir le Dictionnaire Gesenius, Dillmann, *Lexicon*). Il se peut que le copte *talis* et l'arabe *tallîsat* aient pour racine le verbe araméen תלש. Par contre, talit est un vêtement tout aussi convenable que la toge romaine. « Couvrir », « vêtir », « toit », « lévite », sont des mots

[1] Voir plus haut, p. 16.

Digitized by Google

qui se confondent souvent pour le sens (voir D. H. Muller, *Zeitschrift der D. M. G.*, XXXVII, 356) ; et de même que les Romains ont formé de *tego*, *tectum*, *toga* et *tegimen*, les Juifs ou les Araméens ont pu former de טלל, מטלתא et טלית. D'après son sens, notre *talit* est identique au טילסאה arabe et persan, au טלשתא syriaque et au טליכן éthiopien (lévite, particulièrement celle des prêtres) ; d'après l'étymologie, on ne peut pas les rapprocher à cause du sin arabe et éthiopien, et du schin syriaque. Peut-être sont-ils en rapport avec ταλασία. Mais il est à remarquer, selon Freytag, que טַלַּשׁ signifie, entre autres, « tectum et occultum fuit negotium ».

A. Epstein.

NOTES D'ÉTYMOLOGIE TALMUDIQUE

M. Moïse Schwab peut se féliciter d'avoir mené à bonne fin la traduction du Talmud de Jérusalem, et son œuvre sera très utile aux Juifs comme aux chrétiens. La liste qu'il a établie des mots latins et grecs qui se trouvent dans le Talmud mérite toute notre attention, et nous félicitons M. Schwab pour ses recherches et son infatigable persévérance. Qu'il nous soit permis de faire quelques observations sur un certain nombre de passages de sa traduction.

Dans le t. XI, p. 42 (*Synh.*, x, 28 *a*) : שלשה כפרו בנבואתן מפני פונרייה, M. Schwab fait dériver, comme M. Brüll, le mot פונרייה de φανερὰ, et traduit ainsi : « Trois hommes ont soumis leur pouvoir prophétique à ce genre d'épreuves. » Il me semble que פונרייה est le grec πονηρία, et qu'il faut expliquer ainsi ce passage : « Trois hommes ont renoncé à leurs prophéties à cause de la mauvaise situation (dans laquelle ils se trouvaient) ». Le premier sens de πονηρία est *situation pénible* (πόνος). Par suite de l'*ennui* que lui causait Korach, Moïse dit : « Si ces hommes meurent comme les autres hommes, ce sera une preuve que Dieu ne m'a pas envoyé. » C'est dans ce cas que Moïse a nié sa mission, כפר בנבואתו.

L'explication de קלון דיאו par Καλὸν Δία, *le beau jour*, est excellente. Dans son *Aggada der Tannaïten*, II, M. Bacher a donné la même explication. Dans le passage לגדיה דארקליס אחי, *au génie protecteur de mon frère Héraclius*, il faut lire דארקליוס. Ce passage s'applique à l'empereur Maximien, qui avait le surnom de

Digitized by Google

Herculius. Dans le mot לגדיה, la racine גד, comme τύχη, signifie *genius* : « A la divinité de mon frère Herculius ». C'est ainsi que Dion Cassius dit de l'empereur Tibère (57, 8) : « Il ne permettait pas qu'on jurât par son *génie*. » οὔτ' ὀμνύναι τοῖς ἀνθρώποις τὴν ἑαυτοῦ τύχην συνεχώρει.

P. 211 (*Aboda Zara*, III, 42 *d*) : והדא כוסות דבר של ביזיון הוא דרבי חייה בר בא הוה ליה קווקין והוות טימי דרומי צייריה בגווה M. Schwab traduit ainsi : « Les coupes sont tenues pour objets méprisables; car R. Hiya b. Aba avait une poêle à feu sur laquelle était représenté le symbole vénéré τίμη de Rome. » On voit par le commencement de ce passage, où il est question de coupes, que קווקין ne signifie pas ici *poêle*, mais *vase à boire*.

Au lieu de טימי דרומי, il faut sans doute lire טיכי דרומי, τύχη Ῥώμης, *la divinité de Rome*. Rome était sans doute représentée sur ce vase sous forme de divinité.

P. 482 : והדא טקסיס דקיסרין מכיוון דכגייא שמריין כפלחין היא, M. Schwab traduit : « Est-ce que le *mur* (τεῖχος) de Césarée est considéré comme une idole? Puisqu'en cette ville, fut-il répondu, il y a beaucoup de Samaritains, on suppose qu'ils adorent en ce mur une idole secrète. » Le mot טקסיס semble devoir être lu טקסוס et signifie un if. On adorait des arbres (cf. Plin., *H. N.*, 12, 1). Ce passage signifie donc : « L'if de Césarée est-il une idole? » שמריין paraît être le participe de שמר : « Puisque bien des personnes surveillent cet arbre, il semble qu'on l'adore comme une divinité. » Pour le sens des mots נקלבי' חצדא קריוטה, il faut voir Pline, H. N., 13, 19, 44. Le mot חצדא répondrait à χυδαῖος, de *mauvaises dattes*. Pline dit : « Ab his caryotæ maxume celebrantur, et cibo quidem sed et succo uberrimæ, ex quibus præcipua vina orienti, iniqua capiti, unde pomo nomen. Sed ut copia ibi (in Ægypto) atque fertilitas, ita nobilitas in Judæa ...Sicciores ex hoc genere *Nicolai* sed amplitudinis præcipuæ ...Suum genus e sicciore turba *dactylis* est, prælonga gracilitate curvalis interim ; nam quas ex his honori deorum damus, *chydæos* appelavit Judæa, gens contumelia numinum insignis ». « Immédiatement après ces arbres (les chênes-liège), on estime le plus les Caryota, qui ont une chair savoureuse et beaucoup de jus, et dont les Orientaux font d'excellents vins qui montent à la tête; de là vient le nom du fruit (κάρη). Ici (en Égypte) ils sont très abondants ; en Judée, ils sont d'une espèce plus élevée... Les plus desséchés d'entre eux, mais qui sont d'une belle taille, s'appellent *nicolaï*. L'espèce la plus sèche se nomme *dactyli* ; comme ils sont longs et minces, ils se courbent quelquefois. Ceux que nous consacrons aux dieux sont appelés *chydaei* par les Juifs, nation connue pour son mé-

Digitized by Google

pris pour les dieux. » Ce passage nous explique pourquoi ces espèces de dattes ne pouvaient pas être vendues aux païens.

Dans *Synh.*, x, 2, 28 *d*. גירה בהם סניגורים והיו מכין אותן ומפצעין את מוחיהם, où *Sifrè* (Balak) a סנגדודים, au lieu de סניגורים, M. Schwab traduit : « Il excita contre eux (les idolâtres) des hommes *sanguinaires*. » La bonne leçon se trouve dans *Yalkut* : סגלרין, c'est-à-dire les *singulares* (σιγγουλάριος) ou *singularii equites*. C'étaient des cavaliers qui formaient la garde du corps des empereurs et étaient choisis parmi les différentes divisions de cavalerie établies dans les provinces de l'empire romain. Non seulement les empereurs depuis Trajan, mais aussi le *præfectus urbi* et les autres hauts dignitaires avaient une garde de *singulares* (Madwig, *Verfassung und Verwaltung des röm. Staates*, II, 556, et Pauly, *Realencyclopädie*, t. VI, p. 1208). Le שלטון qui a voulu d'abord adorer le פעור et a ensuite fait assommer par ses *singulares* les prêtres de ce dieu, quand il a su de quelle façon honteuse ils lui rendaient leur culte, était, sans doute un empereur ou un gouverneur romain. Au lieu de dire comme M. Schwab : « Il excita contre eux (les idolâtres) des hommes sanguinaires », traduction qui est trop vague, il faut dire : « Il excita contre eux (contre les prêtres du Peor) les soldats de la garde. » L'expression *contre les idolâtres* est impropre, parce que le שלטון qui ordonna le massacre était lui-même païen.

Dans la Mischna de *Schebuot*, VII, 6, 7, le mot אנפלי me semble signifier, comme ἐμβολή, l'action de jeter dedans, l'ouverture par laquelle on jette l'argent dans la caisse, et puis la caisse elle-même.

FUERST.

LES HUIT DERNIERS VERSETS DU PENTATEUQUE

La critique biblique, pour ce qui concerne les auteurs des différents livres qui composent l'Écriture, remonte déjà à l'époque talmudique. Les docteurs ne mettent pas en doute que ces livres aient été inspirés par l'esprit divin ; mais ils se préoccupent de savoir qui leur a donné la forme définitive sous laquelle ils nous ont été transmis.

Une Baraita, *Baba Batra*, 14 *b*, nous fournit le résultat des

Digitized by Google

discussions qui eurent lieu à ce sujet dans les Écoles. C'étaient particulièrement les huit derniers versets du Deutéronome, lesquels racontent la mort de Moïse, sur l'auteur desquels on ne pouvait pas se mettre d'accord. R. Jehuda ou R. Nehémia, les deux docteurs qui se sont particulièrement occupés d'exégèse, les attribuent à Josué (*ibid.*, 15 *a*; *Makkot*, 11 *a*; *Menahot*, 30 *a*; *Sifré* sur Deutéronome, § 357); mais R. Siméon soutient que ces versets appartiennent également à Moïse, qui les aurait écrits sous la dictée de Dieu (*Sifré*, au nom de R. Méir), et cette opinion, comme la plus orthodoxe, a prévalu dans la Synagogue. Nous la retrouvons chez tous les interprètes anciens du Pentateuque, excepté peut-être chez Ibn Esra, qui, selon son habitude, voit ici un *mystère* (סוד), mot par lequel il couvre son exégèse quelque peu hérétique (cf. *Mekor-Hajim* d'Ibn Sarsa; *Sophnat-Panêah*, dans Geiger, *Wissensch. Zeitschrift*, I, 221 et suiv.; Spinoza, *Tract. theolog.-polit.*, 8, 4).

Parmi les champions de l'opinion émise par R. Siméon et qui ne veulent pas qu'une seule lettre du Pentateuque ait été écrite par un autre que Moïse, on est étonné de rencontrer R. Tanhoum Jeruschalmi. Dans son Introduction du commentaire sur le Pentateuque, conservé à la Bibliothèque Impériale de Saint-Pétersbourg et que nous avons déjà eu l'occasion de citer ailleurs [1], on lit le passage suivant :

ואמא אלמסתקבל בלפט אלמאצי והו מהל נתתי כסף השדה מענאה
אתן שמעו עמים ירגזון אלמעני ישמעו ומן אלמסתקבל בלסט אלמאצי
והיה כי מלאו ימיך ללכת יריד ימלאו ומהלה פן מצא לו ערים
אלמעני ימצא וכולך ומולדתך אשר הולדת ומנה ענדי וימת שם
משה עבד ה' ויקבר אותו בגי אלבאר במא סיכון פלמא לם ינטרוא
הדה אלאצול ולם יתברוא אצטלאח אהל אללגה פי דלך וגואזה פו
אסתעמאלאתהם פתוהמוא מא תחאשי ענה אלטריקה אלחאקה מן הדה
אלתמניה פואסיק כתבת בעד מות אלסול חתי אן בעצהם צרח
וקאל יהושע כתב ספרו ושמונה פסוקות שבסוף השירה וכמעה אן
בעץ אלכוארג יגעלוהא אול ספר יהושע תעאלי אללה בן כיאלאת
אלנאהלין באלחקאיק אלכאפרין לגהלהם באלמעאני ולא ישערון בנקצהם
פינסבוא אלגהל ואלנקץ לגירהם והם לא ידעו כי בעינם עמד הנגע.

« La forme de parfait a quelquefois le sens du futur, comme נתתי, Genèse, XXVII, 13, pour אתן, ou שמעו, Ex., XV, 14, pour ישמעו; de même, dans les passages I Chron., XVII, 11 (מלאו), II Sam., XX, 6 (מצא); Gen., XLVIII, 6 (הולדת). A mon avis, il faut expliquer de même les mots וימת et ויקבר (Deut., XXXV,

[1] *Revue des Études juives*, t. XIX, p. 306-307.

Digitized by Google

5, 6) ; ces versets renferment l'exposition de ce qui n'aura lieu que dans l'avenir. Mais, comme on n'observait pas cette règle fondamentale et qu'on ne reconnaissait pas un principe juste établi par les grammairiens pour les formes des temps, on en est venu à penser, contrairement à la vraie tradition, que ces huit versets avaient été écrits après la mort du prophète. Ainsi, quelqu'un est allé jusqu'à dire que Josué avait écrit le livre qui porte son nom et les huit derniers versets du Deutéronome. J'ai entendu qu'il y a certains dissidents qui placent ces versets en tête du livre de Josué. Dieu est élevé au-dessus des fantaisies de ceux qui ne connaissent pas la vérité et qui, dans l'ignorance du sens exact, sont des incrédules et manquent d'intelligence, ils attribuent aux autres leur ignorance et leur insuffisance et ne savent pas que c'est surtout à eux qu'appartiennent ces défauts. »

La manière dont Tanhoum essaye d'accorder l'opinion orthodoxe avec les exigences grammaticales est originale, et je ne sache pas qu'elle se retrouve ailleurs que chez lui. Mais ce n'est pas là le côté le plus intéressant de ce passage de Tanhoum. Ce qu'il nous apprend de nouveau, c'est qu'il y a eu des hérétiques qui commençaient le livre de Josué par le verset du Deutéronome qui raconte la mort de Moïse. Quels sont ces hérétiques, ou *Khavâridj*[1] ? Ce ne sont certes pas les Karaïtes, qui, pour l'origine des derniers versets du Deutéronome, s'accordent parfaitement avec les Rabbanites (cf. les commentaires *Mibhâr* et *Kether-Thora*, *ad. l.*). Nous devons donc chercher ailleurs, et peut-être notre passage servira-t-il à répandre quelque lumière sur une secte juive qu'on ne connaît encore que de nom.

Dans son *Kitab-al-Mawaiz*, Makrisi, le célèbre auteur musulman, nomme parmi les sectes juives celle des Charischtaniens c'est-à-dire les sectateurs de Charischtan, qui soutenait : אנה דהב מן אלהוריה תמאנון פאסוקה אי איה, ce que S. de Sacy traduit : qu'il y a quatre-vingts pasoukas, c'est-à-dire versets de la loi, qui se sont perdus. (*Chrest. arabe*, I, 308.) Je ne pense pas qu'on puisse ainsi expliquer ce texte. Les Musulmans et les Chrétiens ont souvent, dans un intérêt dogmatique, reproché aux Juifs des altérations et falsifications du texte original de la Bible ; mais on admettra difficilement que jamais Juif ait prétendu que le texte de la Bible soit incomplet et qu'on en ait retranché un certain nombre de versets. Les termes de Makrisi peuvent également signifier « que quatre-vingts versets de la Tora (du Pentateuque)

[1] On sait qu'on désigne ainsi dans l'Islam les partis qui, par leurs opinions politiques et religieuses, s'écartent du gouvernement établi d'après les principes de l'orthodoxie.

Digitized by Google

s'en sont allés, c'est-à-dire en ont été séparés et détachés. Il en résulterait que Charischtan a enlevé un certain nombre de versets au Pentateuque pour les joindre à un autre livre de la Bible. Si l'on veut admettre ce sens pour le passage de Makrisi, il ne peut s'agir que des huit versets transportés de la fin du Pentateuque au commencement de Josué. Il faudrait seulement dans ce cas supposer qu'au lieu de quatre-vingts (המאנון), on doive lire huit (המאן)[1] ; cette confusion peut déjà remonter à la source où a puisé Makrisi. De cette manière seulement, ce nous semble, le passage de Makrisi a un sens possible, et on comprend que Charischtan ait été considéré comme un hérétique, d'après le principe, *Sanhedrin*, 99 *a*, ואפילו אמר כל התורה מן השמים חוץ מפסוק זה אין לו חלק לעולם הבא. « Celui même qui soutient que la Tora a une origine divine à l'exception de tel ou tel verset n'a pas part à la vie future. » Ce n'est certes pas la seule erreur que le rationalisme ait inspiré à cette secte, et Makrisi dit, en effet, qu'elle a cherché à donner aux paroles de l'Écriture souvent un sens interne ou allégorique (האו'ל). Peut-être le fameux Chivi-al-Balki[2] appartenait-il à cette secte.

Saint-Pétersbourg.

I. ISRAELSOHN.

UNE MISCHNA MAL COMPRISE

Tous les commentateurs donnent la même explication de la mischna suivante (*Sabbat*, 140 *b*) : גורפין מלפני הפטם ומסלקין לצדדים מפני הרעי דברי ר' דוסא וחכמים אוסרין « Il est permis, le » sabbat, de nettoyer la crèche devant le bœuf à l'engrais (pour y » mettre du fourrage, parce qu'autrement le bœuf ne mangerait » pas le fourrage sali et souillé) ; il est aussi permis de mettre le » fourrage de côté pour qu'il ne soit pas sali par des immondices. » C'est là l'opinion de R. Dossa (d'après Talmud jerusch., R. » Jossé). Les *Hakamim* le défendent. »

La Guemara de Babylone demande si les *Hakamim* défendent

[1] Furst dans *Literaturblatt* de l'*Orient*, 1840, p. 741, et dans sa *Geschichte des Karaerthums*, I, p. 89, met par erreur vingt-quatre, au lieu de quatre-vingts. Graetz, *Geschichte der Juden*, V, p. 472, parle de vingt !

[2] Voyez *Revue des Études juives*, t. XVII, p. 310.

Digitized by Google

le premier acte ou le second, ou tous les deux. Se fondant sur la Beraïta : אחד זה ואחד זה לא יסלקנו לצדדין (cf. *Tosifta Sabb.*, 16, 5 : וחכמים אומר' כן וכן אין מסלקין לצדדין), elle conclut que la défense des *Hakamim* vise les deux cas de la mischna.

Or, les termes employés par cette Beraïta semblent singuliers. Raschi l'explique ainsi : אחד גריפת האבוס ואחד תבן שלפניו לא יסלקנו « Il n'est permis de mettre de côté ni ce qu'on a sorti de la crèche, ni la paille qui se trouve devant l'animal. » Mais גורפין et מסלקין לצדדין, c'est-à-dire le nettoyage de la crèche et la mise de côté du fourrage, sont considérés dans notre mischna comme deux actes distincts, tandis que la Beraïta semble parler de l'interdiction d'un seul et même acte dans deux cas différents.

Le Talmud de Jérusalem présente, au premier abord, une difficulté encore plus grande. Il dit : מפני מה שהפטם מותיר הרעי אוכל. Dans son commentaire *Korban Èdah*, David Fraenkel explique ainsi ce passage : מפני מה « Pourquoi (les Hakamim le défendent-ils) ? שהפטם וכ'. Parce que le bœuf à l'engrais a l'habitude de manger même ce qui reste des immondices (*sic !*), sans en éprouver le moindre dégoût ». A supposer que la chose soit ainsi, il ne resterait aucune raison pour permettre le sabbat de nettoyer la crèche ou de mettre le fourrage de côté. En se voyant amené, par son commentaire, à attribuer au Talmud une assertion absurde, le commentateur aurait dû, ce semble, hésiter à maintenir cette explication. Mais il lui suffisait de se trouver d'accord avec Raschi et Maïmonide, et il a laissé au Talmud le soin de justifier cette étrange affirmation que le bœuf dévore sans dégoût des immondices. R. Nahum Trebitsch, dans son commentaire שלום ירושלים, ne fait aucune objection contre cette interprétation. Et cependant on peut expliquer tout autrement ce passage du *jeruschalmi* et rendre ainsi la mischna très claire. Il suffit pour cela de reconnaître que רעי n'a pas, dans cette mischna, le sens d' « immondices », mais représente le contraire de פטם, comme dans I Rois, v, 3, les mots בקר רְעִי représentent le contraire de בקר בריאים. Ainsi רעי signifie « le bœuf au pâturage », et פטם « le bœuf à l'engrais ». La mischna doit donc être ainsi expliquée : « Il est permis, le sabbat, de nettoyer la crèche devant le bœuf à l'engrais (parce qu'il est difficile et ne mange pas de fourrage poussiéreux), tandis qu'on peut seulement mettre le fourrage de côté (mais non nettoyer la crèche) devant le bœuf au pâturage. » Et le Talmud *jeruschalmi* ajoute : « Car ce que le bœuf à l'engrais laisse[1], le

[1] Il faut donc lire : מפני מה ? [מה] שהפטם מותיר וכ'. Le texte a bien מותיר ; le commentateur a lu à tort מוֹתַר.

Digitized by Google

bœuf habitué au pâturage le mange. » A cette opinion de R. Dossa les Hakamim opposent leur opinion à eux et défendent même, comme cela ressort également de la Beraïta (et de la Tosifta), de mettre de côté le fourrage soit devant le רעי, soit devant le פטם (אחד זה ואחד זה).

Il est vrai que notre mischna a מפני הרעי, au lieu de מלפני הרעי, mais c'est une erreur insignifiante qui provient précisément de ce qu'on s'est trompé depuis longtemps sur le sens de cette mischna.

N. Porgès.

LE NOM DE מזי״א

L'onomastique juive, surtout en ce qui concerne la prononciation exacte des prénoms et des noms de famille, est destinée à tirer encore de grands éclaircissements des documents non hébraïques. Déjà la publication de documents judéo-espagnols nous a appris à lire exactement beaucoup de noms dont la véritable physionomie avait été défigurée dans l'écriture hébraïque dépourvue de voyelles. Je crois pouvoir montrer ici, à propos du mot מזי״א, un exemple de la manière dont la transcription d'un nom dans des documents non hébraïques peut servir à résoudre même certains petits problèmes de l'histoire de la littérature juive.

Les sources juives[1] nous font connaître, depuis la première moitié du XVIe siècle, exactement douze personnes qui portent à la suite de leur nom le mot מזיא. La ressemblance du mot avec l'abréviation bien connue יזיא a fait supposer, dans certains cas, qu'il fallait corriger la forme plus rare par le mot plus usuel[2]. Nous connaissons même quelqu'un qui, transcrivant le mot en caractères modernes, l'a lu *Misia*[3] ! Mais la pire méthode est celle qui, partant d'une hypothèse fausse sur notre mot, le prend pour une indication historique sérieuse et, sans plus, en tire, dans tous les cas où ce mot se retrouve, des conclusions qui sont toutes de

[1] Zunz, *Gesammelte Schriften*, III, p. 212 et s., en a signalé neuf; N. Brüll, *Jahrbücher*, VII, 42, deux, et Dembitzer, כלילת יופי, 46*b*, un.

[2] Comme dit M. Perles, *Geschichte der Juden in Posen*, 41, note 41.

[3] Horovitz, *Frankfurter Rabbinen*, I, 21, note 1. Carmoly écrivait déjà en 1859 dans le *Israelitische Volkslehrer* de Stein, IX, 157, Samuel de Zay.

Digitized by Google

fantaisie. C'est ainsi que nous lisons dans les remarques de S. Hock, si prudent d'ordinaire, sur *Gal-Ed*, p. 47, n° 83 *b*, que Chajjim מזי"א aurait été le descendant d'un Juif converti de force au christianisme (dans la péninsule ibérique). Vainement nous examinons sous toutes les faces l'épitaphe de cet homme, nous ne trouvons, nulle part, l'indice d'un appui pour cette opinion. Où donc le critique a-t-il pris cela ? Uniquement du mystérieux mot מזיא, dans lequel, par un trait d'esprit traditionnel, on a voulu voir les initiales de מזרע יהודים אנוסים, « descendant de Juifs baptisés de force ». Singulier acrostiche où l'on est obligé de chercher l'explication de *quatre* lettres initiales dans *trois* mots, preuve de la fausseté de l'hypothèse. Du reste, les analogies connues contredisent cette explication du mot. Nous savons que les noms de Sack et Sachs[1] proviennent d'abréviations de ce genre désignant le martyre d'un ancêtre de la famille, comme זרע קדושים, ou זרע קדושי שטענדל, mais on ne pourrait guère citer un nom tel que Misak ou Misachs. Les Marranes s'appellent bien אנוסים, mais une appellation comme celle de יהודים אנוסים, surtout en vue d'une abréviation, est pléonastique.

Pour l'explication de notre nom, il ne nous reste qu'à demander à ceux qui le portaient comment ils le prononçaient et quelle tradition existait chez eux au sujet de cette manière de le prononcer. La réponse nous est fournie par les documents où il fallait indiquer la prononciation du mot en présence des autorités. L'occasion se présenta, par exemple à Metz, où la communauté eut à désigner plusieurs fois au gouvernement certains de ses membres portant ce nom. Ainsi, pour commencer par le plus ancien, Salomon, fils de Gerson Zey, figurait, à l'élection de la communauté du 12 juillet 1595, parmi les six administrateurs, et sans doute aussi comme titulaire des fonctions rabbiniques. (Voyez Abr. Cahen, *Revue*, VII, 107.) Après avoir exercé ces fonctions pendant trente-deux ans, le 8 novembre 1627, il fut remplacé par son fils Maram Zey. Lors de la confirmation de cette élection, le 17 décembre 1627, nous voyons apparaître Mardochée Zey, Moïse Zey, Lazare Zey et Manneles, fils de Salomon Zey, parmi les signataires (*ibid.*, 115 et s.). La fidélité avec laquelle sont rendus les noms dans ces documents suivant la prononciation locale est prouvée par la forme Maram ou Marem, dans laquelle il faut sans doute reconnaître le nom de מיירם ou מאיר, car, comme il s'agit d'un homme vivant, il n'y a pas à songer à l'origine מהר"ם. Mais le fait que ces hommes signaient מזי"א est prouvé par les signatures

[1] Zunz, *ib.*, III, 280 et suiv.

Digitized by Google

authentiques de leurs descendants dans le livre de la communauté de Metz. Ainsi, le premier conseiller de la communauté, le fils du Gaon Mardochai Israël, qui a signé les décisions de 1702, est, sans doute, un fils de Maram Zey. Dans la reproduction de sa signature (*Revue*, XIX, 109), j'ai remarqué que la forme מזֵי"א est vocalisée par le signataire, afin de mettre hors de conteste l'identité avez le Zey ou Zaye des documents non hébraïques. De même, Simon Coblentz, le fils de Manlin Jacob, signe מזֵיא, c'est-à-dire avec la vocalisation caractéristique (*ibid.*, 129).

La reproduction française qui donne la prononciation telle qu'on l'entendait ainsi que les signatures hébraïques ne laissent donc aucun doute sur le fait que le nom indique l'origine de la famille, c'est-à-dire le lieu d'origine. Zunz, avec son instinct habituel de la vérité, dit déjà, à propos de מזיא, que c'est peut-être un nom de lieu. Il faut qu'il y ait en Allemagne un endroit ou une contrée du nom de Sée d'où cette famille est venue, et מזיא signifie *de Sée* [1]. L'habitude de mettre de petits traits sur les noms de lieu a fait prendre מזיא pour une abréviation, contre laquelle la vocalisation des signatures, laissée de côté dans les imprimés, luttait vainement.

Qu'il me soit permis de dédier ces pages à la mémoire de mon défunt maître, le rabbin Jacob Brüll de Kojetein ; j'ai su par mon frère Ignace que la solution de ce petit problème le préoccupait encore sur son lit de douleur, à ses derniers jours, en novembre 1889.

Budapest, le 16 décembre 1889.

DAVID KAUFMANN.

[1] L'opinion de Carmoly, qui dit que pendant les persécutions de 1348, des juifs allemands se sont réfugiés dans l'île grecque de Zia — sans doute Chios, Sio — est mise en doute par Brüll (הלבנון, VIII, 88). Mon ami, le Dr Brann à Pless, pense à la contrée de l'Allemagne qu'on appelait autrefois le *Szebezirk*.

Digitized by Google

CORRESPONDANCE

SUR CE QUE TACITE DIT DES JUIFS.

On me communique une courte appréciation, par M. Th. Reinach, d'un article de moi : *Ce que Tacite dit des Juifs au commencement du livre V des Histoires*, inséré dans votre *Revue* [1]. M. Th. Reinach me demande « ce que je pense de Tacite sur ce point, car on ne le voit guère [2] ». Déjà, dans la *Revue historique* [3], M. S. Reinach, rendant compte de ce même article, avait dit qu'il ne l'avait pas compris. C'est ma faute : on doit être clair. Mais la demande de M. Th. Reinach me fait craindre qu'on n'ait attendu de moi ce à quoi je ne songeais nullement. Je n'ai pas eu la prétention de juger ce que Tacite dit des Juifs : je suis incompétent pour cela. Je crois seulement, comme tous les lecteurs, je pense, que Tacite ici se trompe souvent. C'est pour cela que j'invoque contre lui des garants autorisés, comme MM. Renan et E. Reuss.

Ce que je voulais avant tout, c'est chercher où Tacite puise ce qu'il nous dit des Juifs, et, si je ne réussissais pas à le découvrir, comme il arrive, expliquer la façon dont il raconte leur histoire et le jugement qu'il porte sur eux par les causes pour ainsi dire internes qui agissaient sur son esprit : sa nationalité, qui lui faisait dédaigner tout ce qui n'était pas romain, et répéter les accusations répandues contre un peuple assez opiniâtre pour refuser, quoique vaincu, d'abandonner ses coutumes et son dieu national ; ses préjugés de patricien hostile aux Césars et aux Hérodes, conseillers et imitateurs des Césars ; son point de vue étroit, qui l'empêchait d'étudier de près ce qui avait rapport aux Juifs et aux Chrétiens.

En examinant ces questions, je rencontre plusieurs faits inté-

[1] Tome XIX, p. 57 sqq.
[2] *Revue des Études juives*, janvier-mars 1890, tome XX, p. xxvi.
[3] Mars-avril 1890, p. 343.

Digitized by Google

ressants, par exemple l'emploi par les historiens anciens des sources où ils puisaient leur récit. Si nous ne saurions dire à qui Tacite emprunte les chapitres sur les Juifs, au moins pouvons-nous affirmer qu'il n'a pas copié servilement un auteur, dont il s'inspirait, et qu'il rapportait plutôt plusieurs récits différents et parfois contradictoires. Si l'on ne peut trouver quels auteurs ont servi de guides à Tacite, du moins peut-on affirmer que Tacite n'a pas cru aveuglément certains historiens amis de la dynastie flavienne, comme Pline l'Ancien. Dès lors, comment Tacite aurait-il consulté Josèphe, qui était encore plus partial que Pline? Le récit de l'incendie du temple de Jérusalem est tout à fait différent dans la *Chronique* de Cassius Sévère et chez Josèphe. Cassius Sévère a dû reproduire Tacite. Cette hypothèse devient presque une certitude, lorsqu'on rapproche de Tacite le récit de Cassius Sévère sur l'incendie de Rome et la persécution des chrétiens sous Néron. On reconnaît alors combien il était faux de prétendre que ce passage de Tacite avait été postérieurement intercalé dans les *Annales* [1].

Tacite montre, en somme, plus d'impartialité et d'esprit critique qu'on ne dit. Il n'en est pas de même pour Dion Cassius, qui semble avoir suivi, pour Vitellius et les Flaviens, les historiens blâmés par Tacite. Ce n'est pas à dire que Dion Cassius ne se soit jamais servi de Tacite. On le reconnaît clairement pour le livre Ier des *Annales*. De là l'impossibilité du paradoxe soutenu en Angleterre, que les *Annales* ont été fabriquées au xve siècle par le Pogge, d'après Dion Cassius. C'est juste le contraire qui est vrai : Dion Cassius et les autres historiens postérieurs ont consulté Tacite [2].

Nous sommes ainsi amené à porter un jugement sur la véracité et la méthode historique de Tacite. C'est, depuis plus de trente ans, la coutume au-delà du Rhin d'attaquer et de dénigrer Tacite. Cette « chasse à Tacite », *Tacitu'sheize*, a fini par franchir nos frontières. Nous ne voulons pas parler du jugement de Tacite sur Tibère, dont l'étroitesse et la prévention ont été depuis longtemps signalées par M. Duruy dans sa thèse latine, reproduite dans sa grande *Histoire romaine*. On prend à partie Tacite pour ce qu'il a dit des Juifs. Tacite se trompe ici, mais avec tout son siècle et

[1] Cf. P. Hochart, *La persécution des chrétiens sous Néron*, *Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux*, t. VI, p. 44 sqq.

[2] Nous avions tort de dire que l'hypothèse de Ross (*Tacitus and Bracciolini*, London, 1878) ne pouvait se produire que dans le pays où l'on a prétendu que les tragédies de Shakspeare étaient l'œuvre de Bacon. Cf. P. Hochart, *De l'authenticité des Annales et des Histoires de Tacite*, Paris, E. Thorin, 1889.

Digitized by Google

tous les Romains de sa classe. On ne saurait accuser l'auteur des *Histoires* de passion et encore moins de mauvaise foi. C'est à Josèphe, bien plus qu'à Tacite, qu'on peut adresser le reproche de légèreté et de partialité. Nous ne faisons que répéter ici les paroles d'hommes compétents. Le seul tort de Tacite est d'avoir été trop Romain et d'avoir trop cru à ce qui était spécieux ou vraisemblable, car le vraisemblable n'est pas toujours le vrai. Là est la différence de l'esprit antique et de l'esprit moderne, de la méthode oratoire et de la méthode critique. Mais il était impossible à Tacite de devancer les temps.

Il nous a paru qu'il n'était pas sans intérêt, ni même sans utilité, de développer les idées qui précèdent. Mais nous aurions dû indiquer, par un sous-titre, que l'objet de ce travail était critique et non historique, qu'il s'agissait de la méthode employée par Tacite et non de la vérité de ce qu'il dit. Nous aurions dû aussi finir par un résumé explicite, qui aurait permis d'embrasser d'un coup-d'œil les résultats, en partie négatifs, de cette étude, et qui aurait prévenu toute méprise et toute incertitude.

C. Thiaucourt.

L'ÉLÉGIE D'ABRAHAM IBN EZRA.

Je demande la permission de faire quelques observations sur l'élégie d'Abraham Ibn Ezra éditée par MM. Neubauer et Eger, sur laquelle le dernier numéro de la *Revue* (p. 84) a publié quelques commentaires. Comme notre ami M. Kaufmann l'observe judicieusement, chaque hémistiche comprend 6 syllabes, abstraction faite du hatef ; il ne faut donc pas nécessairement lire, suivant M. Steinschneider (*Hebr. Bibliographie*, XX, 118), שְׁנַיִם, au lieu de שְׁנִים. On pourrait encore ajouter que l'élégie renferme l'acrostiche אברהם, dans lequel la lettre א n'a qu'une ligne et les autres lettres ברהם chacune 11 lignes (voir plus loin). Chaque ligne doit être divisée en trois parties : la première et la deuxième partie de chaque ligne riment régulièrement entre elles dans toute la pièce, tandis que la troisième partie de chaque ligne de la strophe commençant par ב, se termine par נָר, la lettre ר avec יָה, la lettre ה avec סָה et la lettre ם avec חָה. En outre, chaque strophe se termine par מים pour rimer avec עיני יורדה מים. Notre

Digitized by Google

ami M. Neubauer a, du reste, édité antérieurement un fragment de cette élégie, tiré d'un manuscrit découvert par lui à Lisbonne (*Hamagid*, XIII, p. 21). Ce manuscrit renferme nombre de bonnes variantes qui permettent de rectifier les autres éditions. Ainsi, בכות עיני במעייני (cf. Ps. LXXXVII, 7) est plus exact que בכות עיני כיעינים dans la *Revue*, puisque les demi-vers doivent rimer, comme il a été dit plus haut. De même, pour ce motif, au lieu de : ואין איש שם לבדד, dans la *Revue*, il est plus exact de dire, comme dans *Hamagid* : באין אשם בדד שם. Par contre, les deux versions s'accordent à lire : אליסאנא.

La date de 1070 est difficile à admettre. Il ne peut pas être question là d'un chiffre rond, puisqu'il s'ensuit une différence de dix années. Lucena fut conquise en 1148 (cf. Salomo Al'ami, *Igerct Mussar*, éd. Jellinek, Vienne, 1872, p. 22), ce qui correspond exactement à l'an 1080 après la destruction du second Temple, et non à 1070. Je pencherais donc à admettre que Ibn Ezra a également tenu compte de la valeur numérique du mot בדד, car il dit :

אליסאנה באין אשם בדד שם הגולה שכנה. . . . .
באין חלף עוד [1] אלף שנים ושבעים שנה

Les Juifs exilés demeuraient à Lucena (depuis la destruction du second Temple) בדד = 10 années et encore mille et septante années, donc en tout 1080 ans. Juda Halévi a employé un procédé semblable de computation dans le *Divan*, éd. Luzzato, p. 16 *b*, où il ajoute la valeur numérique du mot נדוד à 1000 et en fait ensemble 1064. De pareilles combinaisons numériques ne doivent pas nous surprendre chez Ibn Ezra, cf. *Kerem Chemed*, IV, 140. L'élégie éditée dans *Hamagid* par M. Neubauer contient deux lignes de plus que les autres éditions, savoir : dans Egers, entre les lignes 9 et 10 :

וקרע זר גוי אכזר דת אל הנאמנד

et, entre les lignes 12 et 13 :

על הנשיאים הקרואים חכמי. . . . .

et si, entre les lignes 25 et 26, on intercale encore le vers publié dans la *Revue*, p. 85 :

ועיר המלוכה מראכס המיוחסה

dont l'origine paraît remonter à Ibn Ezra, chaque strophe se trouve avoir 11 lignes.

[1] Ainsi exactement : עוד, et non comme dans la *Revue* : עדי, et chez Egers : עד.

Digitized by Google

Je possède encore une copie de cette élégie, prise dans un ms., à Strasbourg, et que je dois à l'amabilité de M. Landauer. Celle-ci est en majeure partie d'accord avec le ms. d'Oxford (Neubauer, *Letterbode)*; une seule variante qu'elle offre me paraît plus exacte; c'est : לאתה au lieu de : ראתה dans Egers, l. 37.

En terminant, je citerai encore quelques variantes qui me semblent plus exactes dans *Letterbode* que chez Egers. Ce sont :

ונזכמה	au lieu de	ונד עמה	ligne 5	p. 69.
נתנה	—	נתכנה	— 9	
אין	—	אי	— 28	
לחסדי	—	לחסד	— 38	
תירא	—	תורה	— 42	

HALBERSTAM.

NOTA. — Par suite d'une confusion qui s'est produite à l'imprimerie dans les feuillets du manuscrit de M. Cazès, la dernière strophe du poème a été imprimée deux fois. On doit supprimer tout ce qui se trouve dans l'article de M. Cazès, depuis la ligne 17 de la p. 86 jusqu'à la ligne 4 de la p. 87. A la p. 86, l. 5, lire ברוב, non מרוב ; le מסלאתא de la ligne 6 est juste, non מעסלאתא comme plus bas, dans la répétition de la strophe. Nous ajoutons qu'ayant reçu un estampage de l'inscription reproduite par M. Cazès à la p. 79, nous avons constaté que le premier mot de la ligne 4 de l'inscription est פפא, non בפא. Nous ne savons ce que signifie ce פפא [1].

I. L.

UN MANUSCRIT DE HAJJUDJ.

M. Bacher, *Revue*, XX, p. 140, dit que je voudrais, dans le passage où Isaac bar Just dit qu'il a copié le livre de Hajjudj pour [Isaac] bar Abraham l'Espagnol, lire la date 1165 au lieu de 1225, afin de pouvoir soutenir que le manuscrit a été fait pour le fils d'Ibn Ezra. Je ne sais sur quoi s'appuie M. Bacher pour me

[1] M. A. Harkavy nous fait remarquer que l'épitaphe de la *Revue*, XX, 79, est mentionnée dans ses *Studien und Mittheilungen*, IV, 365, et la Bible de Semtob (*ibid.*, p. 82) dans son *Measef Niddahim*, I, 193-4, et *Libanon*, V, 280.

Digitized by Google

prêter cette intention. Je n'ai rien publié sur ce manuscrit ; j'ai simplement mis, *pour moi personnellement*, quelques notes sur la feuille de titre du manuscrit que j'ai prêté à M. Bacher. Ces notes sont ainsi conçues : « ...A la fin du ספר ההשגה se trouvait une poésie de trois lignes qui a été grattée avec intention. Quelques lettres restées visibles permettent d'y reconnaître la poésie contenue dans le ms. de Rome que M. Derenbourg (*Opuscules*, p. CXXII) mentionne, savoir : ...זכור. Après la poésie, on lit : אני יצחק... כתבתי... לר" [יצחק] ב"ר אברהם... והשלמתים באחד באלול שנת תתקפ"ה. Le mot יצחק est gratté. La poésie montre que le traducteur se nommait Obadia (M. Derenbourg a déjà appelé l'attention sur ce fait), mais il n'est nullement le commentateur du קדוש החדש (M. Derenbourg a laissé ce point indécis), car le manuscrit lui est antérieur de près de cent ans. Je ne sais pour quelle raison la poésie et le mot יצחק sont effacés. *On ne peut pas admettre* que le manuscrit ait été écrit pour Isaac fils d'Ibn Ezra, que la poésie ait été composée par lui en l'honneur du traducteur, et, qu'après son abjuration, sa poésie et son nom aient été supprimés ; car Isaac Ibn Ezra a écrit une poésie en l'honneur de נתנאל הרופא en l'année 1143 (*Kochbe Jizchak*, 1858, p. 23), il est donc impossible qu'il ait encore vécu en l'année תתקפ"ה = 1225 et qu'il se soit converti après cette année au mahométisme. Toutefois on *pourrait* dire qu'il faudrait lire תתקכ"ה = 1165, au lieu de תתקפ"ה, et que le point qui fait un פ résulte d'un hasard ; la date s'accorderait bien alors avec l'époque où a vécu Isaac Ibn Ezra ; seulement le livre מהלך שבילי הדעת est écrit par le même copiste, et, en l'année 1165, ce livre n'était certainement pas encore connu en Orient, où notre manuscrit est écrit. Ce livre n'était peut-être pas même écrit à cette époque. Kimchi a fait son commentaire des Proverbes en l'année 1178 (Geiger, *Ozar Nechmad*, II) ».

On voit, que si j'ai parlé de l'hypothèse que M. Bacher combat, c'est simplement pour la réfuter énergiquement. Je regrette que M. Bacher ait publié une note manuscrite de moi destinée uniquement à mon usage privé et m'ait encore, par dessus le marché, attribué une hypothèse que je déclarais fausse, et qu'il ait passé sous silence ce que je soutenais d'une manière positive.

A. EPSTEIN.

Digitized by Google

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Tome XVIII, p. 312. Un ms. de 13 feuilles, contenant une ancienne traduction allemande de la lettre de Samuel du Maroc, se trouve aussi à la bibliothèque palatine de Heidelberg; ce ms. commence ainsi :

« Hier sich, hebt an ein Epistel oder ein Sendung die gemacht hat meister Samuel ein jud oder ein Israelit geport von der stat Marochitan und hat sie gesant maister Raby Ysaac der Schul oder Synagog die da ist zu Limicza In dem künigkreich hat dieselbe Epistel ein heilig man pruder Alfon ein prediger von hyspani bracht von Ebrayscher zung in latein und maister fremder pfarrer zu Strassgang hat sie von latein bracht zu Teutsch und hebt sie also an. » — *Kayserling.*

Tome XX, p. 19. Ce n'est pas R. Jona, mais Saadia ibn Danan (XVIe siècle) qui emploie le mot *talis.* טלית vient probablement de טלא, morceaux d'étoffe, pièces cousues ensemble.

Ibid., p. 80. Le classement des livres de la Bible dans le ms. analysé par M. Cazès n'est autre que celui qui est relaté dans le Bereita de *Baba Batra*, 14 *b*. — *Moïse Schuhl.*

Ibid., p. 117. M. Modona nous a envoyé une série de rectifications à son article. Sa lettre, nous étant parvenue trop tard, sera insérée dans le prochain numéro. Pareillement pour MM. Harkavy et Porges.

Tome XX, p. 119, n° 1. Il s'agit naturellement, dans ce numéro, du טור אורח חיים de Jacob ben Ascher. La conclusion de M. Modona relative à l'âge récent du catalogue (p. 135) n'est donc pas juste. — P. 120, n° 4. Le titre הממעיט fait certainement allusion aux mots de *Berakhot*, 5 *a* : אחד המרבה ואחד הממעיט, et est l'expression de la modestie de l'auteur. Au lieu du mot והטאילות, qui n'existe pas, il faut lire והטאילות — *Ibid*, n° 18. Au lieu de : ויש לו פרקי תוכפות, il faut lire sans doute ויש בו פסקי תוכפות. — *Ibid.*, n° 19. Au lieu de ע"ר, il faut lire sans doute עוד = עו'. — P. 121, n° 4. Au lieu de l'expression inusitée מחזור של עיר, je propose de lire מחזור של נייר, c'est-à-dire un *Machzor* écrit sur vélin — P. 127, n° 8. Ce numéro contient sans doute le « Livre des Éléments » d'Isaac Israeli. — *Ibid.*, n° 20. Au lieu de בהפתקה, il faut lire בהעתקה, c'est-à-dire dans une autre traduction que celle dont il est question au n° 3. — *Ibid.*, n° 33. Au lieu de גמר ברכות, que M. Modona traduit à la p. 133 par « d'autres livres », il faut lire גמר' ברכות, c'est-à-dire « le traité de *Berakhot* ». — P. 142. לולי, l. לולא, rappelle sans doute Ps., 27, 13, où לולא = אמנם. — P. 143. Au lieu de זו לו, il faut lire זו לז (I Sam., 14, 1). — P. 144. L'énigme joue sur le double sens de נון et עין qui sont des noms de lettres et signifient aussi *poisson*, *étang* et *œil*. La solution de cette énigme est : Vivier. La première moitié de l'énigme parle de עיינין, non de עיינין (yeux), mais de עיינין (étangs) dans lesquels il y a des נונין, c'est-à-dire des poissons : la seconde moitié parle de נונין, non de נונין (nom de lettre), mais de נונין (poissons) qui se trouvent dans des עיינין (étangs). Cette énigme en rappelle une autre qui joue sur les sens variés de מור et רב. Puisque cette énigme est attribuée à Ibn Ezra, M. Rosin, qui prépare un recueil des poésies de cet auteur, en parlera, sans doute, dans son travail. — *David Kaufmann.*

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

Digitized by Google

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

SÉANCE DU 25 JANVIER 1890.

Présidence de M. Ad. Franck, *président.*

M. le Président ouvre la séance en ces termes :

Mesdames, Messieurs,

La « Société des Études juives » se réunit aujourd'hui pour la neuvième fois en Assemblée générale ; ce qui veut dire qu'elle accomplit la dixième année de son âge. C'est peu au point de vue de la durée ; c'est beaucoup au point de vue des difficultés vaincues et des œuvres mises au jour.

Notre génération est sollicitée en tous sens par tant de fondations également utiles, également intéressantes, qu'il est bien difficile de lui en reçommander une de plus, surtout quand la nouvelle venue ne s'adresse qu'à une minorité limitée et ne touche qu'aux recherches de la science, ne s'applique qu'à la vérité historique ou spéculative. Grâce à l'esprit d'union et au respect des ancêtres qui inspirent notre race et ses amis désintéressés, cet obstacle a été vaincu, l'institution est vivante, elle a déjà produit dix-huit volumes et commencé le dix-neuvième ; elle a lieu de compter sur un long et brillant avenir.

Pour moi, je tiens pour un des meilleurs souvenirs de ma vie, l'honneur d'avoir, pendant ces neuf ans, présidé deux fois vos réunions et rempli trois fois la tâche enviée de conférencier.

Digitized by Google

Si un jour quelqu'un de mes auditeurs, de mes amis ou de mes lecteurs ne juge pas au-dessous de lui d'écrire ma biographie, je le supplie d'avance de ne pas oublier, parmi les modestes titres que je pourrai présenter à l'estime de ceux qui me survivront, les témoignages de bienveillance que j'ai reçus de la Société des Études juives. Je les place au niveau des honneurs académiques et de l'avantage que j'ai eu d'enseigner du haut d'une chaire du Collège de France.

Mais ce n'est pas pour vous parler de moi que je suis assis à cette place. Le premier devoir du président d'une réunion comme celle-ci est de consacrer un pieux souvenir à ceux de nos collègues que la mort nous a enlevés dans l'année. Les pertes que nous avons faites depuis la fin du mois de décembre 1889 sont relativement nombreuses et méritent, à des titres divers, d'exciter nos regrets.

Au premier rang, par ordre chronologique, si mes souvenirs sont fidèles, se présentent les comtes Nissim et Abraham de Camondo, enlevés à peu de distance l'un de l'autre, dans la force de l'âge et dans l'élan qui enfante les bonnes œuvres. Membres fondateurs de notre Société, ils étaient frères par la charité comme par le sang ; ils ont créé et entretenu de leurs deniers des écoles qui portent leur nom, et le comte Abraham, à lui tout seul, a été le créateur de la caisse de la Communauté de Paris.

A peine nous éloignons-nous de ces deux frères en parlant de Veneziani. Il était, en Orient, leur agent plein d'intelligence et d'activité pour les œuvres de bienfaisance. Aumônier du baron de Hirsch, il faisait usage du crédit dont il jouissait près du célèbre banquier, et de ses propres facultés secondées par un rare dévouement, pour propager et faire fructifier l'Alliance israélite universelle, cette Alliance dans laquelle nos ennemis ont cru apercevoir une conspiration contre la liberté du monde, et qui n'est qu'un faible refuge ouvert à des opprimés.

Après ces trois noms étrangers, nous n'avons plus à citer que des noms français.

Isaac Weill, directeur de l'Hôpital et de la Maison de retraite Rothschild, était un directeur modèle dont la mort prématurée a été pour les malades confiés à ses soins un malheur irréparable.

Digitized by Google

Louis Lazare Bloch, ancien président de l'administration du Temple israélite portugais, a joui d'une estime justifiée par son zèle pour le bien public et par l'intérêt qu'il portait à notre Société.

Sichel Lévy était un commerçant plein de conscience et d'honneur, que le soin de ses affaires n'empêchait pas de s'associer aux sacrifices qui font vivre nos travaux.

Les deux dernières pertes dont il me reste encore à vous entretenir me touchent personnellement et m'ont été plus amères que toutes les autres. Je suis sûr que vous vous associerez à mon chagrin.

Le colonel Gabriel Salvador, au milieu des honneurs dont il jouissait en raison de ses services et de son caractère encore plus que de son grade élevé dans l'armée, était un modèle de patriotisme, de piété envers la religion de ses pères, et de toutes les vertus domestiques. Son gendre, le capitaine d'artillerie Brandon, est mort sous les murs de Paris pour la défense du droit et de la loi. Lui-même a défendu l'honneur de la France sur plusieurs champs de bataille, et n'est revenu des tristes prisons de l'Allemagne que pour continuer sa carrière et joindre à la profession des armes celle d'un zélé et intelligent cultivateur. Ajoutons qu'il a été le maire de Ballan, sa commune rurale, et qu'il a été fier surtout d'appartenir, par les liens du sang, au grand historien et apologiste juif Joseph Salvador. Si je m'écoutais, je vous parlerais de lui encore longtemps sans me flatter de tout dire. Mais il ne m'est pas permis d'oublier mon jeune et charmant ami Armand Hayem.

Celui-là était né avec tous les dons du cœur, de l'intelligence et de la fortune. Les dons de la fortune ne lui ont servi que pour cultiver les autres. Il adorait la science, il adorait la poésie, il adorait l'art, il adorait la politique généreuse et libérale, il adorait aussi les gens de bien, et n'oubliait pas ceux que les rigueurs du sort avaient touchés.

Ses travaux intellectuels ont eu du succès devant les Académies. Ses travaux littéraires ont charmé une partie élégante de l'opinion publique. Ses travaux politiques lui ont valu les suffrages d'un important arrondissement du département de Seine-et-Oise. Pen-

Digitized by Google

dant près de vingt ans, il représentait au Conseil général de ce département le canton de Montmorency. Il était le mari d'une femme adorée, qui voyait en lui comme une émanation divine. Il était le père d'une jeune fille délicieuse, qui promettait de lui ressembler. Un jour, tout ce bonheur est détruit par une mort soudaine, il est dévoré par la tombe dans le cours même de ses succès. Pleurons sur lui et faisons de sa destinée un sujet de salutaires méditations.

Les figures que je viens de faire passer sous vos yeux nous offrent, dans leur variété, une image restreinte de la France juive. Celui qui écrirait l'histoire ou qui tracerait le tableau de cette France juive réelle et actuelle ne comprendrait rien au livre qu'on a écrit sous le même nom. Il ne comprendrait pas davantage les paroles qui ont été prononcées récemment dans une réunion électorale. Mais le livre et les faits auxquels je fais allusion nous imposent le devoir de réfléchir.

La haine du nom juif et de la race juive a deux causes, dont l'une appartient au passé et l'autre au temps présent ; ces deux causes nous commandent deux conduites différentes.

Dans le passé, sous l'empire du fanatisme et de l'ignorance, nous étions regardés comme des maudits, comme les réprouvés de Dieu. Il fallait démontrer que nous ne l'étions pas. Il fallait employer les armes de la théologie, invoquer la Bible, la tradition, l'Évangile lui-même. Il fallait réfuter les sombres légendes qui traînaient dans tous les égouts du moyen âge. Cela n'était pas difficile, cela a été fait et a produit son effet chez tous les hommes éclairés.

Dans le présent, ce serait peine perdue de recommencer cette tâche. Ceux qui nous haïssent et appellent sur nous un retour de persécution, ne croient à rien, ils ne croient ni à Dieu ni à sa loi. Leur Dieu, s'ils en ont un, c'est le dieu de la haine, le dieu de l'iniquité, surtout le dieu de l'envie. Ce qu'ils nous reprochent, ce ne sont pas nos croyances, ni nos livres, ni nos traditions, ce sont les richesses que quelques-uns d'entre nous ont acquises par leur travail et leur intelligence. Ce qu'ils nous reprochent aussi, c'est la position que nous nous sommes faite dans le monde par la culture

Digitized by Google

des arts, des sciences, des lettres, par l'exercice des professions libérales, depuis la grande Révolution de 1789. Ne leur citez pas, pour les désarmer, nos savants, nos artistes, nos magistrats, nos officiers, nos académiciens : c'est pour cela qu'ils nous ont en exécration. Ils ne peuvent souffrir que le paria d'hier lève aujourd'hui la tête au niveau et au-dessus de la leur.

Que faire à cela ? Autrefois il y avait une loi qui punissait sévèrement ceux qui excitaient à la haine et au mépris des citoyens les uns contre les autres. Si cette loi existait encore, nous enverrions nos calomniateurs devant la police correctionnelle. Elle n'existe plus, alors nous n'avons qu'à continuer de remplir tous nos devoirs envers la patrie, envers l'humanité, envers Dieu et nous-mêmes, sans cacher aux antisémites (c'est ainsi qu'ils s'appellent) le dégoût et le mépris qu'ils nous inspirent. La lettre publiée dans les journaux par M. le Grand-Rabbin Zadoc Kahn est un modèle à suivre, c'est la perfection même dans sa modération, dans son énergie, dans sa dignité, dans son élévation. C'est le langage qui convient au patriarche de la Synagogue française, digne d'être le patriarche de la Synagogue universelle. A nous, laïques, il est permis d'ajouter quelque chose. Nous pouvons dire à l'auteur de la *France Juive* que le dernier des brocanteurs ou des colporteurs juifs, s'il est honnête, exerce un métier plus estimable que celui de cet écrivain qui a la prétention d'être religieux. Ce n'est pas un métier estimable celui qui consiste à s'enrichir en semant la haine et la calomnie, en prêchant la violence et le pillage.

M. Erlanger, trésorier, rend compte ainsi qu'il suit de la situation financière de la Société :

Mesdames, Messieurs,

Je voudrais bien vous éviter l'ennui d'entendre ce fastidieux compte rendu financier qui revient, à peu de chose près, toujours le même. Je ne possède pas le talent de rendre les chiffres attrayants. Ce sont des chiffres et rien de plus.

Digitized by Google

Mais, c'est le strict devoir du trésorier de donner un compte rendu. Je me suis résigné ; résignez-vous à votre tour.

Vous vous rappelez sans doute que l'exercice précédent a été clos par un déficit de fr. 401 05.

Voici maintenant le résultat de l'exercice 1889 :

RECETTES.

1 souscription		500 fr.	
1 membre perpétuel		400	
4 souscriptions	400 fr.	1.600	
1 —	200	200	
1 —	150	150	
1 —	100	100	
5 —	50	250	
2 —	40	80	
3 —	30	90	
261 —	25	6.525	
Divers		514	10.409 fr. »
15 abonnements du Ministère			375 »
Par le dépositaire			1.660 »
Total des recettes			12.444 fr. »

DÉPENSES.

Impression du n° 35	1.730 fr. »	
— — 36	1.522 »	
— — 37	1.272 »	
— — 38	1.156 »	
		5.680 fr. »
Droits d'auteur du n° 35	638 fr. 80	
— — 36	654 20	
— — 37	651 »	
— — 38	690 80	
		2.634 fr. 80
A reporter		8.314 fr. 80

Digitized by Google

Report.....	8.314 fr.	80
Tirage à part de conférences.....	50	»
Appointements du secrétaire-adjoint.....	1.800	»
Frais de bureau.....	263	15
Gratifications.....	70	»
Encaissement.....	192	10
Frais de l'assemblée générale.....	137	»
Distribution des nos 34 à 37.....	400	»
Magasinage.....	100	»
Frais divers du dépositaire.....	93	85
Ensemble.....	11.420 fr.	90
En ajoutant à cette somme le payement du déficit de l'exercice 1888.....	401	05
Nous avons un total de dépenses de francs.....	11.821 fr.	95
Notre compte solde donc par un excédent d'actif de francs.....	622	05
	12.444 fr.	»

Au premier abord, ce résultat semble très favorable, et nous pourrions peut-être nous borner à nous en féliciter. Mais malheureusement cet état prospère n'est pas très réel. Le rétablissement de l'équilibre de notre budget ainsi que notre excédent d'actif résultent plutôt de la réduction de nos dépenses que de l'augmentation de nos recettes.

Il ne serait pas bon que la Société des Études juives fût obligée de diminuer ses dépenses, c'est-à-dire de restreindre ses productions. Son trésorier aime à espérer que vous voudrez bien la seconder en recrutant de nouveaux adhérents, afin de remplacer les souscripteurs qu'elle perd. Ce concours seul peut affermir ses finances.

Il me reste à vous parler d'une œuvre magistrale à laquelle la Société des Études juives s'est intéressée et qui certes lui fait grand honneur.

Je laisse à une bouche plus autorisée que la mienne le soin d'en

Digitized by Google

rendre compte. Je n'ai pas à m'occuper de ce que notre Société produit, mais seulement de ce qu'elle paye. Il me suffit donc de vous rassurer au point de vue financier. L'édition du Temple de Jérusalem de M. Perrot, à laquelle notre Société a largement contribué, lui rapportera un peu de gloire sans lui avoir imposé un grand sacrifice.

Le concours empressé de nos souscripteurs nous couvrira de nos déboursés.

Nous nous sommes dispensés de faire figurer cette opération sur notre compte rendu. Nous avons demandé l'avance nécessaire à notre capital, toujours intact et toujours s'augmentant de ses intérêts.

En terminant, je me permets de remercier ici, au nom de notre Société, les généreux souscripteurs qui se sont intéressés à cette œuvre.

M. Th. Reinach, secrétaire, lit le rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1889 (voir plus loin, p. XI).

M. Loeb demande la parole pour adresser quelques mots à deux membres du Conseil : le premier, c'est M. Théodore Reinach, dont l'assemblée vient d'entendre et d'applaudir l'excellent rapport. Il y a maintenant un grand nombre d'années que M. Reinach fait ces rapports sur les travaux de la Société ; ils donnent, sous une forme des plus aimables, une analyse exacte et une appréciation juste des études publiées par la *Revue*, et l'Assemblée les a toujours écoutés avec le plus vif intérêt. On peut y découvrir cependant une lacune : tout le monde y trouve son nom et sa place, excepté un seul collaborateur, dont les travaux pourtant ne sont pas les moindres ni les moins savants ; ce collaborateur, c'est M. Reinach lui-même. M. Loeb veut lui exprimer, pour les études qu'il a fournies à la *Revue* et pour ses Rapports annuels, les remerciements du Conseil et de la Société. Si la Société donnait des prix, il est certain que M. Reinach en aurait obtenu un depuis longtemps ; mais ce que la Société des Études juives n'a pas pu faire, l'Aca-

Digitized by Google

démie des Inscriptions et Belles-Lettres l'a fait cette année, en accordant à un mémoire de M. Reinach une récompense méritée et pour laquelle M. Loeb adresse à M. Reinach toutes ses félicitations.

L'autre membre du Conseil dont M. Loeb a voulu parler est M. le grand rabbin Zadoc Kahn. Dans l'année qui vient de s'écouler, M. Zadoc Kahn a été nommé grand rabbin du Consistoire central ; un mouvement irrésistible de l'opinion l'a porté, presque malgré lui, à la plus haute dignité du rabbinat français. La Société des Études juives a le droit et le devoir de prendre part à cet événement important. M. le grand rabbin Zadoc Kahn est, avec le regretté baron James de Rothschild, le véritable fondateur de la Société ; il assiste à toutes les séances du Conseil et du Comité des Publications ; il prête constamment à la Société son concours précieux et l'appui de sa haute influence ; l'article sur Joseph le Zélateur qu'il a donné autrefois à la *Revue* est un des plus beaux et des plus savants travaux qui aient été publiés dans ce recueil ; tout en remplissant, avec le dévouement que l'on sait, ses fonctions rabbiniques, dont le poids est quelquefois accablant, il se tient admirablement au courant de toutes les études scientifiques qui se produisent dans le judaïsme, et s'il ne peut pas être, à notre grand regret, un collaborateur plus actif de la *Revue*, il en est assurément le lecteur le plus assidu. Au nom de la Société, M. Loeb adresse à M. le grand rabbin Zadoc Kahn l'expression de ses affectueuses félicitations et de sa vive reconnaissance.

Il est donné connaissance du résultat du scrutin pour le renouvellement du tiers des membres du Conseil.

Sont élus :

MM. Léopold Cerf, ancien élève de l'École normale supérieure, imprimeur, membre sortant ;

James Darmesteter, professeur au Collège de France, membre sortant ;

Joseph Derenbourg, membre de l'Institut, directeur d'études à l'École des Hautes-Études, membre sortant ;

Digitized by Google

MM. Joseph HALÉVY, professeur à l'École des Hautes-Études, membre sortant;
Louis LEVEN, industriel, membre sortant;
Michel MAYER, rabbin, membre sortant;
Moïse SCHWAB, sous-bibliothécaire de la Bibliothèque nationale, membre sortant;
TRÉNEL, grand rabbin, directeur du séminaire israélite, membre sortant.

M. Jules OPPERT, membre de l'Institut, est élu président de la Société pour l'année 1890.

M. Isidore LOEB fait une conférence sur *le Juif de l'histoire et le Juif de la légende* (voir plus loin, p. XXXIII).

Digitized by Google

RAPPORT

SUR LES PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ

PENDANT L'ANNÉE 1889

LU A L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 25 JANVIER 1890

PAR M. THÉODORE REINACH, SECRÉTAIRE

I

MESDAMES, MESSIEURS,

Votre Comité de publication, qui travaille toujours beaucoup, n'a jamais plus travaillé que cette année. Outre les deux volumes réglementaires de la *Revue* qu'il vous apporte, c'est à son initiative que vous devez le magnifique ouvrage par lequel la Société des Études juives a été si dignement représentée à l'Exposition universelle : je veux parler du *Temple de Jérusalem*, restitué par MM. Chipiez et Perrot[1].

Je ne vous décrirai pas en détail ce beau livre, ou plutôt ce bel album, que vous avez tous feuilleté — si toutefois vous avez trouvé une table assez grande pour l'y placer : il restera comme un monument durable de la typographie parisienne, de la science française et de la piété israélite. Vous connaissez l'origine de cette

[1] *Le Temple de Jérusalem et la maison du Bois Liban*, restitution par Charles Chipiez et Georges Perrot, ouvrage publié avec le concours de la Société des études juives. Paris, Hachette, 1889. Grand in-f°, album.

Digitized by Google

publication ; vous l'avez vue pour ainsi dire naître sous vos yeux le soir où l'un de ses auteurs est venu, ici même, vous en exposer les idées fondamentales : conférence doublement lumineuse, puisqu'elle était faite par M. Georges Perrot et éclairée par M. Molteni. Quelque temps après, paraissait le quatrième volume de l'*Histoire de l'art,* où le sujet était repris, développé et l'on peut dire épuisé. Mais l'illustration, si riche qu'elle fût, ne satisfaisait pas encore l'inquiète soif de perfection des auteurs : ils regrettaient d'avoir été obligés de réduire à l'excès l'échelle de leurs planches, d'en plier un trop grand nombre, d'en supprimer quelques-unes. C'est alors qu'ils sollicitèrent notre concours moral et pécuniaire pour leur permettre de placer enfin leur œuvre dans le cadre qu'elle méritait. Ce concours, nous avons été heureux de le leur accorder ; et comment ne l'aurions-nous pas été ? Ne s'agissait-il pas du Temple de Jérusalem, c'est-à-dire de l'édifice à l'ombre duquel s'est formé et a grandi notre culte, du sanctuaire où ont abouti, où ont retenti pendant onze cents ans toutes les espérances du judaïsme et tous ses souvenirs, toutes ses joies et toutes ses tristesses ? Quelle qu'ait pu être la valeur artistique d'un pareil monument, son importance historique et en quelque sorte symbolique est immense : c'est du rocher de l'Acropole et de la colline de Sion que partent les deux plus grands faisceaux de lumière qui éclairent depuis vingt-cinq siècles la route de l'humanité. Et comme il est des soleils éteints, dont les rayons attardés nous parviennent encore à travers l'infini des espaces, c'est en vain que le Parthénon de Périclès ne dresse plus vers le ciel que ses chapiteaux découronnés, c'est en vain que du temple de Salomon et d'Hérode il ne survit plus qu'une grande paroi de muraille, rongée par les larmes de millions de pèlerins ; toujours encore vers ces collines sacrées que hantent les ombres de Phidias et d'Isaïe notre pensée monte aux heures solennelles où la saisit l'impérieux désir de se retremper aux sources divines du Bien et de la Beauté.

Motifs de sentiment, dira-t-on peut-être : ce sont eux, pourtant, qui nous ont décidés. Il ne s'agissait pas d'ailleurs d'entreprendre nous-mêmes une publication coûteuse, mais simplement de garantir

Digitized by Google

à l'éditeur la somme qui lui paraissait nécessaire pour le couvrir de ses risques. L'engagement pouvait sembler hardi ; nous n'avons pas cru qu'il fût téméraire, et l'événement nous a donné raison. Tel a été l'empressement de nos amis à répondre à notre appel, que dès à présent nous sommes, par leurs souscriptions, presque entièrement remboursés du montant de nos avances. Ainsi cette magnifique publication, qui fait honneur à la Société des Études juives et au judaïsme français tout entier, n'a pas compromis l'équilibre de nos finances : tout le monde est content, même le trésorier.

Quant à l'intérêt scientifique du travail de MM. Chipiez et Perrot, les juges les plus compétents l'ont déjà hautement apprécié. Certes ce n'est pas la première fois qu'on tentait la solution de ce difficile problème d'archéologie, mais c'est la première fois qu'on l'abordait avec tous les moyens d'information et d'exécution dont dispose la science moderne, avec la collaboration féconde d'un érudit de premier ordre et d'un artiste délicat, au coup d'œil longuement exercé. Permettez-moi de vous signaler les deux points essentiels qui constituent l'originalité de leur méthode.

Aux siècles qui ont suivi la Renaissance, on se figurait volontiers le temple de Salomon sous l'aspect d'un édifice de style gréco-romain, le seul que l'on connût alors. Plus tard, c'est en Égypte que les archéologues allèrent chercher des modèles, oubliant que Karnak et Louqsor sont bien loin de Jérusalem et n'ont jamais pu exercer aucune influence directe sur l'art judaïque. C'est seulement à partir de la mission de M. Renan et des découvertes de tout genre qui se sont succédé sur le vieux sol de la Phénicie, que nous avons appris à connaître les caractères distinctifs de l'art phénicien, combinaison intéressante et à certains égards originale d'éléments empruntés les uns à l'Égypte, les autres à la Chaldée. Le temple de Salomon était, au point de vue architectural, un temple phénicien, on peut même dire qu'il était le modèle du genre. C'est donc dans ce style mixte, le plus ancien art composite du monde, que MM. Perrot et Chipiez ont entrepris leur restauration et qu'ils y ont pleinement réussi.

En second lieu, les précédentes tentations avaient toutes pris

Digitized by Google

pour point de départ la description sommaire du temple qui se trouve dans le *Livre des Rois* : c'est, en effet, le seul document authentique que nous possédions sur le sujet, le seul qui remonte incontestablement à des sources contemporaines. Malheureusement ce texte, dans son laconisme, est d'une insuffisance absolue et laisse un champ trop vaste ouvert à l'imagination et aux conjectures. MM. Perrot et Chipiez ont cherché un guide plus explicite, sinon plus sûr : c'est Ézéchiel qui le leur a fourni. Vous connaissez le passage célèbre : le prophète, écrivant trente ou quarante ans après la destruction du temple, est transporté par une vision sur la colline de Sion, rendue à son ancienne splendeur. Il la parcourt en tous sens, relevant le plan de toutes les constructions qu'il y rencontre, avec la ferveur d'un voyant et la précision d'un arpenteur. Ce qu'il décrit, ce n'est pas le temple même de Salomon, « sorte d'oratoire royal de grandeur médiocre » ; ce n'est pas non plus le temple agrandi, celui des derniers rois de Juda, « ensemble compliqué, formé d'additions successives, dont on connaît mal la disposition irrégulière et confuse ». Le temple d'Ézéchiel embrasse tout cela, mais il n'est rien de cela : il apporte l'ordre dans le chaos, l'unité, la symétrie, l'harmonie des proportions dans la diversité des constructions nécessaires. En un mot, il nous offre moins une copie servile du passé, qu'un projet nouveau, une création librement fondée sur des souvenirs. Par malheur, les ressources du judaïsme post-exilien ne lui ont jamais permis d'exécuter ce plan, qui eût été « le dernier mot de l'ambition sacerdotale ». Le projet est resté à l'état de projet, mais tel qu'il est, exécuté ou non, on y reconnaît sans paradoxe, « la plus belle œuvre d'art du génie hébraïque, on peut même dire la seule ».

C'est donc le plan d'Ezéchiel que MM. Perrot et Chipiez se sont proposé, après tant de siècles, de réaliser — du moins sur le papier. Si l'on y réfléchit bien, on se rendra compte que leur œuvre, pour être moins strictement historique, moins *réelle* peut-être que d'autres essais du même genre, n'en est que plus *vraie*. Si l'art d'un peuple est avant tout la traduction de son âme, nous avons bien ici l'image fidèle de l'art judaïque. Une comparaison

Digitized by Google

achèvera de me faire comprendre. Pour les archéologues de l'an 4000, quelle sera, croyez-vous, la véritable basilique de Saint-Pierre, l'expression définitive et suprême de l'architecture catholique de la Renaissance? Sera-ce l'église composite dont les débris informes joncheront le sol de la Ville Éternelle, ou ne sera-ce pas plutôt celle dont les plans simples, grandioses et mal obéis dorment dans les cartons de Bramante et de Michel-Ange?

II

Personne, pas même Ézéchiel, n'est prophète chez soi. Aussi n'aurai-je garde d'attribuer à mes conseils et à mes prédictions la moindre part dans une évolution que j'ai longtemps appelée de mes vœux, qui s'est fait bien attendre, mais que je suis heureux de pouvoir enfin saluer comme un fait accompli : je veux parler de la place plus large que commencent à prendre dans notre recueil les articles consacrés à la période ancienne de l'histoire israélite. Aux deux collaborateurs qui, dès l'origine, avaient choisi cette période pour sujet de leurs études — vous avez nommé M. Joseph Derenbourg et M. Halévy — sont venues s'ajouter cette année deux nouvelles recrues, qui sont d'ailleurs pour vous de vieilles connaissances : M. Maurice Vernes et M. Isidore Loeb. Qu'ils soient les bienvenus, et qu'une fois engagés dans cette voie féconde, ils ne se laissent ni rebuter par les obstacles qui la hérissent ni détourner, comme tant d'autres, par je ne sais quels scrupules surannés !

M. Halévy, lui, n'a pas besoin d'encouragements de ce genre. Plus un problème est ardu, ténébreux, en apparence insoluble, plus il s'y complaît, plus il s'y acharne. Voilà bien des fois déjà que je vous parle des recherches obstinées qu'il poursuit en vue d'identifier avec des personnages réels les rois contemporains d'Abraham mentionnés au chapitre XIV de la *Genèse* [1]. Une découverte récente

[1] Voir à ce sujet les lettres de MM. Oppert et Halévy, *Revue*, XVIII, 143 et suiv.

Digitized by Google

a fourni à notre collaborateur l'occasion de reprendre en sous-œuvre ce thème tant soit peu rebattu, mais non épuisé [1]. Dans les ruines de la ville égyptienne de Tell-el-Amarna, on a découvert, paraît-il, des tablettes qui contiendraient les fragments, en écriture cunéiforme, d'une correspondance officielle échangée entre le Pharaon d'Egypte Aménophis IV, divers satrapes égyptiens de Syrie et un roi de Babylone, Bournabouriash. Aménophis, suivant les égyptologues, régnait vers l'an 1400 av. J.-C.; M. Halévy en conclut que le roi de Babylone Hamourrabi, lequel, d'après un cylindre de Nabonide, vivait 700 ans avant Bournabouriash, contemporain d'Aménophis, appartient au XXIIe siècle avant l'ère chrétienne. Or, vous vous souvenez que, pour notre collègue, ledit Hamourrabi n'est autre que le mystérieux roi de Sennaar, *Amraphel*, que la Bible met en rapport avec Abraham : par là se trouverait fixée la date de ce patriarche, et chose remarquable, elle coïnciderait, à très peu près, avec celles que lui assignent les calculs chronologiques fondés exclusivement sur les données de la Bible. Voilà, il faut l'avouer, un résultat intéressant, bien propre à augmenter ou à raffermir notre confiance dans la véracité historique du *Pentateuque*. Pourquoi faut-il, hélas ! que les hypothèses sur lesquelles repose tout ce calcul soient encore si fragiles et si contestées [2] ?

Le second mémoire de M. Halévy, l'étude sur le psaume 68, est un nouvel exemple de cette méthode originale, que je vous ai tant de fois signalée, et qui consiste à mettre au service d'une exégèse très conservatrice les procédés les plus radicaux de la critique moderne. Je ne relèverai pas les nombreuses observations de détail que suggère à notre collaborateur ce morceau lyrique, l'un des plus altérés du recueil ; je n'insisterai pas sur les corrections hardies qu'il apporte au texte et à l'ordonnance du poème : je me contente d'énoncer les conclusions de son travail. L'auteur du psaume 68

[1] Halévy, *L'époque d'Abraham*, XIX, 178. L'étude du même auteur sur le *Royaume héréditaire de Cyrus* (*ib.*, 161) touche à peine aux études juives.

[2] Je vois que dans la plupart de nos histoires orthodoxes l'époque d'Abraham est placée au XVIIIe siècle avant J.-C. (XXIe siècle après la création) et non, comme le dit M. Halévy, au XXIIe. Les écrivains catholiques adoptent la date du XXIe siècle. Il est vrai qu'avec un personnage qui a vécu 175 ans on dispose d'une marge suffisante pour concilier toutes les opinions.

Digitized by Google

serait un contemporain de Jérémie, mais appartenant à la coterie opposée à celle du prophète : c'est un partisan de l'alliance égyptienne, un ennemi juré de Babylone, dont il fait mention, suivant M. Halévy, au verset 22, sous le nom de *Sennaar*. Comme le psaume fait allusion à la scène du Sinaï et à une victoire bien connue de Josué, M. Halévy en conclut qu'à l'époque de sa rédaction, c'est-à-dire au début du VIe siècle, l'*Hexateuque* existait déjà à peu près sous sa forme actuelle ; les divergences très marquées entre les tableaux du psalmiste et ceux de l'historien ne seraient que des amplifications oratoires qui confirmeraient l'antériorité du Pentateuque : on avouera que l'argument est au moins à double tranchant [1].

M. Maurice Vernes a pris, en matière d'exégèse, exactement le contre-pied de M. Halévy : il est très prudent, très conservateur dans les questions de détail, et très hardi, très subversif dans les questions d'ensemble. Plusieurs d'entre vous n'ignorent pas qu'il s'est fait depuis peu le champion d'une thèse chère au regretté Ernest Havet, et d'après laquelle la totalité des écrits prophétiques seraient des œuvres apocryphes, *pseudépigraphiques*, comme on dit aujourd'hui, datant des temps postérieurs au retour de la captivité [2]. Je n'ai pas à examiner ici cette thèse puisque M. Vernes ne l'a point encore exposée dans notre recueil, mais, avec de bons yeux, on la voit poindre jusque dans l'intéressante conférence qu'il a rédigée à notre profit [3].

Vous vous rappelez le texte ou, si vous voulez, le prétexte de cette conférence : c'est le chapitre XI du livre des Juges, la curieuse controverse entre le juge d'Israël Jephté et le peuple des Ammonites au sujet de la possession des territoires situés sur la rive orientale du Jourdain, entre les torrents de Jabok et d'Arnon. M. Vernes part de cet épisode pour nous montrer, documents en main, les fluctuations de la tradition israélite au sujet de l'étendue réelle de la « Terre promise ». De tout temps, il semble que le

[1] Halévy, *Le psaume 68*, *Revue*, XIX, 1.

[2] Voir le *Précis d'histoire juive* de M. Vernes (Hachette, 1889) et son volume intitulé *Les résultats de l'exégèse biblique* (Leroux, 1890).

[3] M. Vernes, *Jephté*, etc., *Actes et Conférences*, p. CCCXLIII et suiv.

Digitized by Google

Jourdain et la mer aient été considérés comme les limites naturelles, théoriques de l'apanage d'Israël ; mais les faits ne cadraient pas avec la théorie. Israël occupait à l'est du fleuve d'importants territoires; il était exclu, au contraire, de la côte maritime par les établissements des Phéniciens et des Philistins. Le *Livre des Juges* s'efforce simplement de justifier, par des arguments plus ou moins fondés, tirés du droit des gens, l'étendue effective de la domination israélite. Le livre de *Josué* fait un pas de plus : remaniant arbitrairement les faits pour les plier au système, il prolonge jusqu'à la côte le territoire de cinq tribus, tout en respectant, en général, la répartition historique des autres. Arrive enfin Ezéchiel, chez qui le fait s'efface complètement devant l'idée. Dans les projets de restauration politique, caressés par ce prophète, la carte du nouvel Israël est découpée en bandes parallèles qui vont du Jourdain à la mer et ressemble tout à fait au quadrillage administratif de certains États battant neufs de l'Amérique et de l'Australie. Rien n'y manque, pas même le district fédéral avec le temple au milieu. Vous le voyez : en politique, comme en architecture, Ezéchiel en prend à son aise avec la réalité. C'est un rêveur, un voyant, qui abuse un peu de la géométrie et de l'uniformité : il est le Fénelon, ou, si vous préférez, le Fourier du judaïsme, et sa Jérusalem est la première Salente.

M. Isidore Loeb possède sur les interprètes de l'école protestante le précieux avantage de connaître à fond la littérature talmudique, qui demeure pour la plupart de ceux-ci lettre close. Avantage, non pas tant à cause des renseignements proprement historiques que fournit le Talmud sur la période antérieure — ces renseignements, on le reconnaît de plus en plus, sont en somme très clairsemés — mais parce que le Talmud nous révèle des façons de penser et de sentir, des états d'intelligence et d'âme, qui dérivent en droite ligne du passé d'Israël et servent à l'éclairer. Entre le Juif du Talmud et le Juif de la Bible, il n'y a pas ce fossé infranchissable, cette solution de continuité qu'imagine une exégèse mal informée ou simplement paresseuse : les deux recueils sont plus rapprochés par le temps qu'on ne le croyait naguère, ils le sont aussi davantage par l'esprit qui les anime.

Digitized by Google

Notre collègue a encore tiré un second profit de cette étude approfondie de nos vieux in-folios. Les rabbins du Talmud sont, avec les jurisconsultes de Rome, les dialecticiens les plus subtils que le monde ait connus ; on peut regretter quelquefois que leur génie dialectique ne s'exerce pas sur des sujets plus importants, mais ce n'est jamais sans utilité que l'on séjourne à leur école : on s'y aiguise singulièrement l'esprit, et l'on y apprend à raisonner — parfois même à déraisonner — le plus ingénieusement du monde. Je n'ai pas besoin de vous dire que M. Loeb n'a pris que le bon grain dans ce mélange où l'ivraie n'est pas rare ; il est sorti de la fréquentation de nos vieux docteurs armé de pied en cap pour les luttes de la critique, et il apporte, en outre, dans la bataille un instrument qui manquait à ses maîtres : un sens historique très ferme et très éclairé. Alors même qu'il déchire leurs illusions, ou démolit leurs légendes, c'est avec leurs armes qu'il les combat : pareil, comme eût dit Montaigne, à ces enfants drus et forts d'un bon lait qu'ils ont sucé, qui battent leurs nourrices.

Peut-être devrais-je me contenter de caractériser en ces termes généraux la méthode de M. Loeb, car les mémoires où elle se trouve appliquée sont à la fois si pleins de faits et si avares de paroles qu'ils se prêtent malaisément à l'analyse : lisez-les, relisez-les, voilà le meilleur conseil que je puisse vous donner ; quant à moi je ne saurais dire avec quel plaisir austère j'ai suivi le fil de ces savantes déductions. C'est ainsi que j'ai appris [1] que la célèbre prière des Dix-huit bénédictions, cet admirable *Schemoné Esré* qui constitue, avec le *Schema*, le fond de notre rituel, fut vraisemblablement, à l'origine, la prière d'une secte, ou tout au moins d'une élite, avant de devenir, sous l'influence des Pharisiens, la prière de la nation tout entière. Les remaniements qu'elle a subis au cours de cette transformation en ont souvent obscurci le sens ; pour le pénétrer, il faut remonter à ses origines. Elle est née, cette prière, elle s'est formée petit à petit, dans ce milieu de piétistes fervents qui, sous les noms de *Pauvres*, de *Justes*, de *Pieux*, d'*Humbles*, de *Saints*, composaient le noyau, le ferment actif de la popu-

[1] Loeb, *Les dix-huit bénédictions*, XIX, 17.

Digitized by Google

lation juive à son retour de Babylone. Et si l'on observe que la substance de cette belle prière est prise presque textuellement dans divers passages des *Psaumes* et d'*Isaïe*, l'on sera porté à conclure que les recueils qui portent ces noms célèbres se sont formés, en grande partie, sinon à la même époque, du moins dans le même milieu et sous l'influence des mêmes idées : nous aurions là, en un mot, autant de témoins successifs du grand travail religieux, moral et littéraire qui s'est accompli dans la communauté de Jérusalem durant cette période si féconde et si mal connue qui s'étend depuis le retour de la captivité jusqu'à l'époque des Macchabées.

Non moins remarquable, non moins semée de vues neuves et hardies, est la note de M. Loeb sur le fameux traité *Pirké Abot*, les « Maximes des pères »[1]. L'auteur avait déjà montré dans un travail récent le véritable sens de la « chaîne de la tradition » imaginée par les talmudistes pour expliquer la transmission de la loi orale depuis Moïse et Josué jusqu'aux rabbins. Ces « Anciens », cette « Grande Synagogue », ces couples et ces associations de docteurs (*Zuggot, Escolot*) ne sont, d'après lui, que les incarnations diverses et également fictives d'un seul et même personnage, celui-là bien réel, mais essentiellement moderne, le docteur populaire, devenu le directeur intellectuel et moral de la nation juive à la place du prêtre dépossédé : c'est cette institution que le rabbinisme triomphant a projetée en quelque sorte dans le passé pour s'y donner des titres de noblesse. Aujourd'hui, M. Loeb fait un pas de plus : il s'efforce de montrer que les maximes fameuses des Pères, recueillies dans le *Pirké*, ne furent pour la plupart à l'origine que des mots de combat dirigés contre le sadducéisme par des pharisiens plus ou moins intransigeants. Pour en pénétrer le sens véritable, il faut, d'ailleurs, ici comme pour la prière des Dix-huit bénédictions, rétablir ou sous-entendre force allusions, qui, très transparentes pour les contemporains, sont devenues très obscures pour nous. J'ose avouer que, malgré les ingénieux commentaires de M. Loeb, plusieurs le sont encore restées pour moi.

Si M. Loeb manie avec une étonnante dextérité ces redoutables

[1] *Revue*, XIX, 188.

Digitized by Google

problèmes de critique littéraire, il n'est pas moins à son aise dans le domaine, plus abstrus encore, des problèmes de chronologie [1]. Dans une première note sur la chronologie traditionnelle de l'histoire sainte, il ne se contente pas de nous faire toucher du doigt les énormes erreurs de la chronologie talmudique, en particulier la durée infime de 34 ans qu'elle assigne à la domination des Perses : il nous montre, ce qui est bien plus important, la raison et la source de ces erreurs. Il n'en est pas d'autre, dans la plupart des cas, que le goût excessif de la symétrie des chiffres et l'interprétation forcée d'une prophétie de Daniel.

Enfin la note sur la formation du calendrier juif est en quelque sorte un appendice à ces magistrales *Tables du calendrier juif* qui sont désormais entre les mains de tous les savants. M. Loeb établit par d'excellents arguments que le calendrier juif actuel n'a pas été définitivement rédigé dans tous ses détails avant le VIIe siècle. Quant au cycle qui en forme la base, notre collègue s'efforce d'en expliquer la genèse par un système ingénieux et naturel d'approximations successives grâce auxquelles, l'expérience aidant, on aurait de plus en plus serré le problème à résoudre. Cette explication ne rencontrerait guère de contradicteurs si les Juifs s'étaient arrêtés, comme beaucoup de peuples anciens, au cycle de 8 ans : un texte du livre d'Hénoch, qui parle d'éléments cycliques de 3 et de 5 ans, semble même attester qu'on n'avait pas perdu le souvenir de l'origine empirique de l'octaétéride. Mais là où le système de M. Loeb me paraît se trouver en défaut, c'est quand on arrive au cycle de 19 ans : ici les chaînons intermédiaires, en particulier le cycle de 11 ans, font absolument défaut, et il est infiniment plus probable que les Juifs, au lieu de s'élever péniblement, à force de tâtonnements, à cette précieuse découverte, l'ont empruntée de toutes pièces aux Grecs : j'ai cherché à montrer naguère en m'appuyant sur les documents numismatiques, que cet emprunt s'est fait d'abord en Babylonie et non en Syrie, où l'usage du cycle de 19 ans paraît n'avoir jamais pénétré [2]. J'ajoute qu'il faut se garder de croire, comme

[1] Loeb, *Notes sur l'histoire des Juifs*, XIX, 202.

[2] Th. Reinach, *Le calendrier des Grecs de Babylonie et les origines du calen-*

Digitized by Google

semble le faire notre collaborateur, que les Grecs eux-mêmes aient découvert ce cycle par la méthode des approximations successives : il a été calculé, déterminé, créé en une seule fois par un astronome bien connu, et nous savons de la façon la plus authentique les circonstances, l'année et même le jour de sa publication.

III

Je me suis attardé quelque peu sur les questions d'origines : mais le commencement, comme dit Aristote, n'est-il pas la moitié du tout ? Aussi nos collaborateurs médiévistes m'excuseront-ils d'être cette fois un peu plus bref qu'à l'ordinaire sur leurs travaux; quant à nos épigraphistes, je suis sûr d'avance, de leur pardon [1].

MM. Salomon Kahn, Blanchet, Grandmaison, Brunschvicg, Émile Lévy ont enrichi notre dossier de monographies sur les Juifs des diverses parties de la France [2] ; MM. Kracauer et Kaufmann nous ont apporté de nouveaux éclaircissements sur l'histoire des communautés de Colmar et de Metz [3]. Nous devons à M. Jacobs un curieux

drier juif, XVIII, 90. — Je me contente de signaler, à propos de numismatique, les notes de MM. Fuerst, Graetz et Th. Reinach sur la question des « monnaies de Simon » (XVIII, 300 et suiv.).

[1] Th. Reinach, *Inscription juive de Narbonne*, XIX, 75 ; *Inscription juive d'Auch*, XIX, 219. — R. Cagnat, *Un milliaire inédit de Judée*, XVIII, 95 (année 162 ; atteste une réfection des routes de la Palestine sous les empereurs Marc-Aurèle et Vérus). — David de Gunzbourg, *Etudes épigraphiques*, XVIII, 212 (corrections de lecture à divers textes recueillis par M. Renan en Phénicie). — Kaufmann, compte rendu d'Euting, *Ueber die älteren hebräischen Steine im Elsass*, XVIII, 317. — Loeb, *Chandeliers à sept branches*, XIX, 100.

[2] Louis de Grandmaison, *Le cimetière des Juifs de Tours*, XVIII, 262. — J. A. Blanchet, *Les Juifs de Pamiers en 1256*, XVIII, 139. — Brunschvicg, *Les Juifs de Nantes et du pays nantais*, XIV, 80 ; XVII, 125 ; XIX, 294. — Salomon Kahn, *Documents inédits sur les Juifs de Montpellier*, XIX, 259. — Cf. aussi Kaufmann, *Les Juifs et la Bible de l'abbé de Cîteaux*, XVIII, 131 ; *Lettre de Joseph Caro aux Juifs de Carpentras*, XVIII, 133 ; Emile Lévy, *Un document sur les Juifs du Barrois*, XIX, 246.

[3] Kaufmann, *Extraits de l'ancien livre de la communauté de Metz*, XIX, 115. — Kracauer, *Procès de Joselmann contre la ville de Colmar*, XIX, 282.

Digitized by Google

document sur le médecin juif Elie d'Angleterre (XIIIe siècle)[1], à M. Bruzzone de piquants documents, notamment des « permis de bigamie » extraits des archives de Rome[2] ; à M. Salomon Reinach d'intéressantes notes sur les juifs d'Orient d'après les anciens voyageurs[3].

M. Joseph Halévy nous a donné un important mémoire sur la prétendue persécution des chrétiens du Nedjran par le roi juif des Himyarites au VIe siècle[4] ; toutefois ce travail critique, remarquable par une dialectique pénétrante et une exposition lucide, appelle quelques réserves qui ont été déjà formulées dans une autre enceinte par une autorité compétente[5]. Sans doute, M. Halévy a raison d'accueillir avec scepticisme et même de rejeter entièrement certains documents particulièrement détaillés, et d'autant plus suspects, relatifs à cette persécution ; mais là où, ce semble, il va trop loin, c'est quand il conteste le fait même des persécutions (ou, si l'on préfère, des représailles) et jusqu'à l'existence d'une dynastie juive dans l'Arabie Heureuse. Des découvertes épigraphiques récentes, et dont M. Halévy lui-même s'est empressé de nous rendre compte[6], ont déjà infligé un démenti à sa thèse hypercritique ; la lecture attentive du texte de Procope aurait dû l'en préserver. Rien n'autorise à substituer des « Ariens judaïsants » aux juifs des chroniqueurs byzantins et arabes, et pour une fois que l'histoire nous révèle un roi juif authentique, M. Halévy aurait bien dû nous le laisser.

En publiant le mémoire posthume d'Arsène Darmesteter sur le

[1] *Revue*, XVIII, 256.

[2] Bruzzone, *Documents sur les Juifs des Etats pontificaux ; Juifs du Piémont*, XIX, 131, 141. Cf. aussi Kaufmann, *Trois docteurs de Padoue*, XVIII, 293; Loeb, *Notes sur l'histoire des Juifs d'Espagne*, XVIII, 136.

[3] *Revue*, XVIII, 101.

[4] *Revue*, XVIII, 16 et 161.

[5] M. l'abbé Duchesne à l'Académie des Inscriptions. Il se pourrait que la vérité fût entre les deux opinions extrêmes : le roi aurait été juif ou judaïsant, mais les persécutions auraient été le fait des Juifs *et des païens* (Procope, *Persica*, I, 20) sans l'intervention officielle du gouvernement.

[6] E. Glaser, *Skizze der Geschichte Arabiens... bis Muhammed*, compte rendu par J. Halévy, XIX, 312. M. Glaser a rapporté du Yémen un grand nombre d'inscriptions encore inédites, dont plusieurs attestent le monothéisme et même, paraît-il, le judaïsme des derniers rois d'Himyar.

Digitized by Google

Talmud [1], nous n'avons pas voulu seulement rendre un dernier hommage au souvenir d'un collègue aimé, dont nous cherchons bien souvent la place vide parmi nous : il nous a semblé que cette œuvre de jeunesse, quoique dépassée sur certains points par le niveau actuel de la science, n'en devait pas moins être considérée comme la tentative de vulgarisation la plus brillante et la plus heureuse dont ce sujet difficile eût encore été l'objet. Un cadre vaste et clair, des divisions bien tracées, des définitions irréprochables, un détail exact et précis, telles sont les qualités qui recommandent cet excellent travail, et tout cela soutenu par la vivacité d'un style où l'on sent l'écrivain de race, par un souffle de large et généreuse sympathie qui peut seule donner la véritable intelligence du passé. On doit plaindre les *gentils* qui, pouvant se renseigner auprès d'un pareil guide, conserveraient désormais sur le compte du Talmud les idées vagues, étroites ou fausses qui ont été, qui sont encore si souvent exploitées contre le judaïsme en général.

A côté de cet aperçu d'ensemble, la littérature talmudique et rabbinique nous a valu cette année de précieuses contributions de M. Joseph Derenbourg, de MM. Kaufmann, Israelsohn, Mayer Lambert, Fürst, Bacher [2]. M. Israël Lévi exploite toujours le même filon, mais ce filon, entre ses mains, s'est transformé en une mine véritable. L'étude approfondie des contes juifs enrichit l'histoire du *folklore* universel d'un chapitre du plus piquant intérêt ; elle facilite même la solution de certains problèmes délicats d'histoire littéraire. C'est ainsi que notre collaborateur a tenté de fixer l'époque du livre intitulé *Pirké de Rabbi Eliézer* en y signalant des emprunts faits au

[1] *Actes et Conférences*, p. CCCLXXXI et suiv.

[2] Joseph Derenbourg, *Gloses d'Abou Zakariya ben Bilam sur Isaïe*, XVII, 172 ; XVIII, 71 ; XIX, 84 ; *Le nom de Jésus dans le Koran*, XVIII, 126 ; *Le nom de Fangar* (lire Abgar), XIX, 148. — D. Kaufmann, *Un portrait de Faradj le traducteur*, XIX, 152. — Mayer Lambert, *Le pluriel voculisé en hébreu ; Deux passages talmudiques négligés par les exégètes* ; *Remarque sur le système des voyelles avant Qamchi* ; XVIII, 118 et suiv. — Israëlsohn et Derenbourg, *L'ouvrage perdu de Hajjoudj*, XIX, 306. — W. Bacher, *Le Schem hammephorasch et le nom de 42 lettres*, XVIII, 290 (conteste l'explication proposée par Sidou, XVII, 238 ; sur le même sujet, Israël Lévi, XVIII, 119) ; *Note sur Genèse III*, 19 (interprétations rabbiniques), XVIII, 299. Cf. aussi le compte rendu par M. Loeb de la 2e édition de la *Kabbale* de M. Franck, XVIII, 315.

Digitized by Google

célèbre roman indo-syriaque *Barlaam et Joasaph* (VIe siècle) et à un apocryphe chrétien, la *Vie d'Adam* [1].

M. Kayserling nous transporte en plein XVIIe siècle, dans cette nouvelle Jérusalem d'Amsterdam, dont la prospérité matérielle fut si extraordinaire, et donc l'activité intellectuelle et littéraire ne fût pas moindre [2]. Un des plus curieux représentants du judaïsme batave fut Daniel Lévi de Barrios, marranite d'origine, tour à tour capitaine au service de l'Espagne, poète besoigneux en quête de Mécènes, et fervent adepte du faux Messie, Sabattaï Zevi. Daniel avait projeté de transformer le Pentateuque en un poème en douze chants intitulé l'*Harmonie du monde*, projet qu'il n'eut heureusement pas le temps de réaliser. Son ouvrage le plus intéressant, à notre point de vue, est une simple plaquette en prose et en vers, où il énumère tous les poètes ou écrivains judéo-espagnols de la communauté d'Amsterdam, avec l'indication de leurs principaux ouvrages : on ne compte pas moins de cinquante noms, dont plusieurs femmes. M. Kayserling a rendu un réel service en réimprimant cet opuscule devenu introuvable, et en l'accompagnant de notes instructives.

Vous savez que, si la polémique religieuse est exclue de notre programme, il n'en est pas de même de l'histoire des polémiques passées. C'est là un sujet d'études à peu près inépuisable, mais qui est loin d'être toujours réjouissant. Passe encore pour les controverses purement théologiques, dont le tort principal est l'ennui pénétrant ; ce qui attriste, en revanche, c'est d'assister aux origines, c'est de poursuivre les destinées vivaces de tant d'accusations mensongères, forgées de toutes pièces contre le judaïsme, et dont il supporte encore le fardeau après tant de siècles écoulés.

Le mensonge a ses parchemins comme la vérité, et il n'en est pas plus respectable. La malignité fabrique la calomnie, l'ignorance l'accueille, la légèreté la propage. C'est une vieille histoire, comme

[1] Israël Lévi, *Eléments chrétiens dans le Pirké R. Eliézer*, XVIII, 276 ; *Les vers accusateurs*, 128 ; *Une anecdote sur Pharaon*, 130. Du même : *Note sur l'alphabet hébreu-anglais du* XIVe *siècle*, XIX, 151.

[2] Kayserling, *Une histoire de la littérature juive de Daniel Lévi de Barrios*, XVIII, 276.

Digitized by Google

dit Henri Heine, et elle reste éternellement nouvelle : chaque année voit grossir la liste de ces écrivains pleins d'esprit, mais superficiels, qui sans fiel et sans intention de nuire, mais par crédulité, par paresse de s'informer, se font les échos complaisants et mille fois coupables de légendes odieuses ou ridicules dont ils eussent rougi d'être les inventeurs. La série commence à Tacite, pour finir — provisoirement — à l'éminent critique théâtral du *Journal des Débats* (édition de province) [1].

Laissons M. Lemaître à ses remords et aux applaudissements de la foire de Neuilly ; quant à Tacite, il aurait mérité de trouver un critique plus sévère et surtout plus décidé que M. Thiaucourt [2]. J'admire la vaste érudition bibliographique de notre collaborateur ; après l'avoir lu, je sais à merveille ce qu'ont pensé de l'auteur des *Histoires* M. Renan, M. Boissier, M. Réville, M. Hild, M. Peter, dix autres savants français ou allemands. Mais vous, M. Thiaucourt, qu'en pensez-vous? C'est ce que vous ne nous dites guère et c'est pourtant la seule chose qui nous eût intéressés.

C'est, en revanche, une bien instructive lecture que celle du mémoire de M. James Darmesteter sur les *Textes pehlvis relatifs au judaïsme* [3], travail de dépouillement que pouvait seul entreprendre un savant aussi familier avec la littérature iranienne qu'avec l'histoire juive. La controverse religieuse tient une large part dans ces documents, mais elle n'y est pas aussi banale ni aussi antipathique qu'à l'ordinaire. La polémique des Parsis, affranchie du respect de la Bible, était plus libre dans ses allures, partant plus originale, que la polémique chrétienne ou musulmane. Ces controversistes iraniens ont parfois un faux air de Celse ou de Voltaire. Jugez du ton par ce fragment d'une critique du récit de la création : « Pourquoi, disent-ils, Dieu avait-il besoin de se

[1] On a pu remarquer, à propos d'un feuilleton de M. Jules Lemaître sur le *Shylock* de M. Haraucourt, de curieuses différences entre l'édition de Paris et celle des départements de ce journal ; nous nous abstiendrons d'en rechercher l'origine.

[2] Thiaucourt, *Ce que Tacite dit des Juifs*, XIX, 57.

[3] *Revue* XVIII, 1 ; XIX, 41. Cf. aussi Israël Lévi, XIX, 149.

Digitized by Google

reposer le septième jour? Si pour faire et créer le monde il ne lui fallait pas d'autre temps et d'autre peine que de dire *Sois!* il ne devait pas être bien fatigué. » On voit que cela n'est pas bien méchant. Du reste le parsisme est loin d'avoir toujours pris à l'égard du judaïsme une attitude hostile. A certaines époques, il y a eu des tentatives de rapprochement, voire même de fusion religieuse, qui se traduisirent notamment par de curieux essais de syncrétisme légendaire. Bien plus, un texte du « Shah Nameh pehlvi » nous apprend qu'un roi Sassanide, Yezdgerd Ier, épousa la fille du *Resch galouta*, l'exilarque juif. Ainsi s'expliquent les expressions favorables du Talmud sur le compte de ce prince, et aussi la mauvaise réputation que lui a faite la chronique persane.

Si d'Orient nous passons en Occident, nous assistons à un spectacle bien différent : ici l'on se bat à grands coups de citations bibliques, et trop souvent c'est le bras séculier qui est chargé de tirer la conclusion du débat. M. Loeb nous a donné une série d'intéressantes notices sur les principaux controversistes espagnols, juifs ou chrétiens, accompagnées d'extraits caractéristiques de leurs ouvrages [1]. Au XVIe siècle, après l'expulsion ou la conversion de tous les Juifs de la péninsule Ibérique, il semble que le combat eût dû cesser faute de combattants. Mais alors on s'avisa que les descendants des Juifs baptisés, les *Marranites*, étaient aussi dangereux, aussi envahissants que leur ancêtres « au col rebelle » : ils encombraient surtout les carrières libérales, où leur souplesse, leurs talents, leurs habitudes laborieuses, les faisaient mieux réussir que les « vieux chrétiens ». Cela, évidemment, était intolérable ; ce fut contre ces accapareurs d'un nouveau genre que l'on lança, comme une arme de guerre, cette fameuse correspondance entre les Juifs d'Espagne et ceux de Constantinople, dont il a déjà été plusieurs fois question dans notre recueil. M. Graetz a démontré, ce me semble, définitivement que cette correspondance fictive est bien l'œuvre de l'archevêque de Tolède, Siliceo ; en jetant la suspicion sur les Marranites, elle avait pour but immédiat, et elle eut pour

[1] Loeb, *Polémistes chrétiens et juifs en France et en Espagne*, XVIII, pages 43 et 219.

Digitized by Google

résultat, de les faire exclure de tous les bénéfices qui dépendaient de l'opulente église de Tolède [1].

La polémique anti-juive est tellement inséparable de la théologie catholique qu'on ne s'étonnera pas de la voir se glisser dans les œuvres des fondateurs de la scolastique, qui sont encore plus théologiens que philosophes. M. Guttmann a recueilli quelques intéressants spécimens de cette polémique dans les livres de Guillaume d'Auvergne et d'Alexandre de Hales, deux illustres scolastiques français du XIIIe siècle [2] ; mais, chose curieuse, les pieux docteurs, si sévères pour les « fables » du Talmud et du Midrasch, n'en sont pas moins, dès qu'il faut approfondir quelque problème de philosophie ou d'exégèse, les humbles tributaires des grands commentateurs juifs, Maïmonide et Ibn Gabirol. Ajoutons qu'Alexandre de Hales, tout au moins, n'appartient pas à la catégorie des antisémites de grande route : il veut bien qu'on brûle les livres blasphématoires des Juifs, mais il s'oppose au pillage de leurs biens, et l'on sent qu'il s'incline devant un fait, plutôt qu'il ne reconnaît un droit, lorsqu'il termine par cette conclusion mélancolique : *sed a principibus exspoliari possunt omnibus præter necessariis* : « Toutefois les rois peuvent les dépouiller de tout, hormis le strict nécessaire. »

Quatre siècles plus tard, en 1622, l'opinion publique dans notre pays n'était guère plus avancée, si nous en jugeons par les extraits du livre d'un personnage considérable, Pierre de l'Ancre, conseiller d'État au parlement de Bordeaux [3]. La place même où ce brave conseiller a inséré ses observations sur les Juifs suffit à caractériser l'esprit de son travail : il en fait un chapitre d'un traité « Sur l'incrédulité et mécréance du sortilège pleinement convaincu. » Ainsi pour Pierre de l'Ancre, les Juifs sont une espèce de sorciers et même la pire de toutes : et vous savez comment on traitait les sorciers ou prétendus tels au temps d'Urbain Grandier ! Je ne sui-

[1] Graetz, *But réel de la correspondance échangée entre les Juifs espagnols et provençaux et les Juifs de Constantinople*, XIX, 106.

[2] Guttmann, *Guillaume d'Auvergne et la littérature juive*, XVIII, 243 ; *Alexandre de Hales et le judaïsme*, XIX, 224.

[3] Israël Lévi, *Le traité sur les Juifs de Pierre de l'Ancre*, XIX, 235.

Digitized by Google

vrai pas le digne magistrat dans la longue nomenclature de « blasphèmes, impiétés, absurdités, cruautés » qu'il entame pour prouver son dire : l'inepte, l'odieux, le faux et même le vrai s'entremêlent dans ce volumineux réquisitoire de la manière la plus édifiante et la plus cocasse. Les notes piquantes et savantes de M. Israël Lévi nous apprennent, mieux que toute analyse, comment les légendes et surtout les méchantes légendes, se transmettent pieusement de main en main, de libelle en libelle, sans crainte des doublets ou des anachronismes, marquant chaque étape nouvelle par quelque nouveau sang versé ou quelque nouveau ferment de haine jeté dans les cœurs.

Il faut venir jusqu'au XVIIIe siècle pour voir enfin un prélat éclairé et courageux, Laurent Ganganelli, plus tard pape sous le nom de Clément XIV, réfuter dans un substantiel mémoire, rédigé à l'occasion d'une affaire spéciale, l'une des plus odieuses accusations du dossier antisémite, je veux dire la calomnie du meurtre rituel. M. Loeb nous a fait connaître le texte original de ce mémoire[1] ; il l'a fait précéder d'un court avant-propos qui contient la quintessence et, si l'on peut dire, la philosophie de la question : « Les savants, dit-il, cherchaient autrefois l'origine historique de cette absurde et affreuse accusation. Recherche vaine ! Le problème n'est pas un problème d'histoire, mais de psychologie. L'imagination populaire est hantée par l'idée mystique du sang ; c'est une véritable obsession. Ceux qui accusent les Juifs s'accusent ou se trahissent eux-mêmes : le Juif n'est ici que pour mettre en action le rêve qu'ils portent en eux ; ils le chargent de jouer, à leur place, le drame qui en même temps les attire et les épouvante. » On ne saurait mieux dire — ni plus inutilement. Ai-je besoin d'ajouter que Ganganelli fut aussitôt accusé d'avoir été acheté par les Juifs ? Si quelqu'un s'en étonne, ce ne sera pas M. Francisque Sarcey.

[1] *Revue*, XVIII, 179. Cf. XIX, 151.

Digitized by Google

IV

Je voudrais m'arrêter, Messieurs, mais après vous avoir dit si longuement ce que nous avons fait, il me reste à vous avouer ce que nous avons négligé de faire.

Cette année qui vient de finir, et qu'ont marquée tant d'événements considérables, restera surtout gravée dans votre souvenir comme la date d'une Exposition merveilleuse et comme celle du Centenaire de la Révolution. Le judaïsme français, avec ses artistes, ses industriels, ses ingénieurs, ses Mécènes, a pris une large part au succès de la splendide fête du travail qui a charmé et ébloui l'Europe pendant six mois. Ne pensez-vous pas qu'il aurait dû s'associer également, par la voix de ses savants, de ses orateurs, de ses conférenciers, à l'hommage que la France toute entière a rendu aux fondateurs de nos libertés[1] ?

Les israélites français sont doublement les obligés des hommes de 1789, comme Français d'abord, comme israélites ensuite. Plus qu'à tous autres, il nous convient de fermer les yeux sur les faiblesses de ces grands citoyens pour ne les ouvrir que sur leurs bienfaits. Je dirai plus : méconnaître la grandeur et la beauté morale de la Révolution, ce serait de notre part nous comporter, non seulement, en mauvais fils, mais... en mauvais pères, tout au moins en mauvais frères aînés. Oui, Messieurs, si, comme on le disait éloquemment l'autre jour, à n'envisager que l'époque de notre admission à la nationalité française, nous sommes les enfants cadets de la Patrie[2], — à l'égard du grand mouvement d'idées qui nous en a rouvert les portes à la fin du siècle précédent, c'est

[1] Le rabbinat, du moins, n'a pas failli à sa tâche. Dans toutes les communautés israélites de France, un service commémoratif du Centenaire a eu lieu le samedi 11 mai, et des discours ont été prononcés par les rabbins, d'après les instructions du Consistoire central.

[2] M. Ferdinand Dreyfus, discours prononcé devant le collège des électeurs sénatoriaux de Seine-et-Oise.

Digitized by Google

plutôt le rôle d'aînés, d'ancêtres que nous pouvons revendiquer. Ces principes de 1789, cette noble formule qui les résume et qui s'étale au fronton de tous nos monuments, comme elle est inscrite, je l'espère, dans tous nos cœurs — *Liberté*, *Égalité*, *Fraternité* — qu'est-elle autre chose après tout que la traduction dans un langage moderne, à l'usage d'une société laïque, des maximes sociales, politiques, morales qui ont dominé l'histoire de la pensée juive depuis qu'avec les prophètes elle a pris conscience d'elle-même?

La *liberté* — c'est-à-dire non pas la licence, ni l'absence de toute règle et de toute discipline, mais l'obéissance raisonnée, librement consentie à l'unique souverain impersonnel, la Loi, — voilà la grande idée politique que nos prophètes et nos sages ont exprimée à leur manière quand ils opposaient le règne de la loi écrite, la *Tora*, avec sa fixité et ses garanties, à l'arbitraire et au caprice des rois absolus, seule forme de gouvernement que connussent les vieilles civilisations orientales.

L'*égalité* — eh, n'est-ce pas là le signe distinctif de cette société juive telle qu'elle est sortie des mains de ces « pauvres », de ces « humbles », dont nous parlions tout à l'heure, de tous ces prédicants et docteurs illustres qui, pour vivre, ne rougissaient pas d'exercer un métier manuel — bergers comme Akiba, charpentiers comme Jésus — société essentiellement démocratique, je dirai presque niveleuse, où les privilèges de la naissance ne comptaient pour rien, les privilèges de la fortune, quoi qu'on en ait dit, pour peu de chose, et qui ne connaissait d'autres distinctions que les seules légitimes, celles de la vertu, du savoir et du talent?

Enfin, Messieurs, le dogme de la *fraternité* humaine — ce fondement de toute morale, car il embrasse à la fois les devoirs de justice et ceux de charité — qui donc l'a plus souvent, plus éloquemment proclamé que les apôtres de la religion juive, depuis le *Lévitique*, qui place dans la bouche de Jéhovah ces sublimes paroles : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même; c'est moi, l'Éternel, qui l'ordonne[1] », jusqu'à ce rabbin qui, défié par un païen de lui apprendre la loi de Moïse pendant qu'il se tenait

[1] *Lévitique*, XIX, 18.

Digitized by Google

debout sur une jambe, la résuma en ces termes : « Ce que tu hais pour toi-même, ne le fais pas à ton prochain — voilà toute la loi, le reste n'en est que la glose [1]. »

Ainsi, Messieurs, se trouve une fois de plus confirmée par l'analyse cette vérité qu'énonçait avec tant d'éclat l'un de nos collaborateurs, dans un écrit vraiment digne de servir de piédestal à l'œuvre collective de notre Société. « Seul de toutes les religions, disait M. James Darmesteter, le judaïsme n'a jamais été et ne peut jamais entrer en lutte ni avec la science ni avec le progrès social. Ce ne sont pas des forces hostiles qu'il accepte ou subit par tolérance ou politique, pour sauver par un compromis les débris de sa force ; ce sont de vieilles voix amies qu'il reconnaît et salue avec joie, car il les a, bien des siècles déjà, entendu retentir dans les axiomes de sa raison libre et dans le cri de son cœur souffrant [2]. »

Je vous demande pardon de m'être égaré un instant sur ces hauteurs métaphysiques où ne m'appelait pas mon rôle modeste de rapporteur. Mon excuse, c'est le regret que j'ai éprouvé, avec bien d'autres, de n'avoir pas entendu développer cette année, soit ici, soit ailleurs, mais en tout cas par quelque bouche plus autorisée que la mienne, le programme que je viens d'esquisser. Sans doute, les éloquents porte-parole de la science juive, absorbés par de multiples occupations, n'ont fait que différer l'accomplissement du devoir qui leur incombe : l'anniversaire prochain de l'émancipation légale des Juifs de France, l'année 1891, leur ramènera l'occasion qu'ils ont laissé échapper en 1889. Et le sujet n'aura rien perdu de son actualité, car, par une singulière ironie de la destinée, il semble, dans ces années de centenaires, que nous soyons condamnés à voir remettre en question l'une après l'autre toutes les plus précieuses conquêtes de la Révolution : hier la liberté politique, demain peut-être l'égalité religieuse.

[1] Talmud, tr. *Sabbat*, f° 31 (il s'agit d'Hillel).

[2] James Darmesteter, *Coup d'œil sur l'histoire du peuple juif* (Calmann Lévy, 1882), p. 20.

Digitized by Google

LE JUIF DE L'HISTOIRE

ET

LE JUIF DE LA LÉGENDE

CONFÉRENCE

FAITE A L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
LE 25 JANVIER 1890

PAR M. ISIDORE LOEB.

MESDAMES ET MESSIEURS,

Tout le monde sait qu'il circule, sur le compte des Juifs, une foule de légendes absurdes, qui n'ont pas le moindre fondement, qui sont souvent juste le contraire de la vérité, mais qui tiennent néanmoins lieu de vérité et sont accueillies sans difficulté par la crédulité publique. Il est entendu que nous sommes des matérialistes, des gens sans idéal, des usuriers, des avares ; que nous haïssons le genre humain en général et le christianisme en particulier ; que nous avons empoisonné les puits, volé et transpercé les hosties, et que nous tuons les enfants chrétiens pour boire leur sang. Tout cela est connu, et je ne m'y arrête pas.

Ce que je veux vous montrer aujourd'hui, c'est que, dans les idées qui courent sur les Juifs, le rôle de la légende est beaucoup plus important et plus considérable que vous ne le croyez peut-être

Digitized by Google

et qu'on ne le croit généralement. Une foule de récits et d'allégations qui passent pour de l'histoire authentique et pour vérité acquise, ne sont pas autre chose que des fables imaginées par la superstition populaire ou inventées par les ennemis des Juifs. Jamais je n'aurais cru autrefois à une falsification aussi colossale de l'histoire, mais j'en suis venu aujourd'hui à cette conviction que, dans tous les récits et renseignements qu'on nous donne sur les Juifs, il n'y en a pas un, qu'il soit des temps anciens, du moyen âge ou même des temps modernes, qui ne soit d'abord suspect et qu'il ne faille soumettre à la plus minutieuse critique avant de l'accepter. C'est, du commencement à la fin, un tissu de mensonges, de calomnies et d'erreurs.

Et ce qu'il y a de plus curieux en ceci, quoique cela s'explique très bien, c'est que nous-mêmes nous avons souvent cru à ces contes, nous les avons regardés comme vrais ; nos chroniqueurs, nos meilleurs historiens, et le meilleur de tous, les ont souvent accueillis sans défiance. Vous lisez, par exemple, dans nos chroniques et nos histoires juives, des choses étonnantes sur la fortune immense des Juifs au moyen âge, sur leur grand nombre, sur l'influence considérable dont ils jouissaient auprès des rois et dans les cours. Au moyen âge, tout ce qui regarde les Juifs apparaissait au peuple sous un grossissement énorme ; nos pauvres chroniqueurs, qui n'avaient, du reste, aucun moyen de contrôle, ont accepté les opinions courantes, et nos historiens modernes ont copié les chroniqueurs. Les erreurs qu'ils ont répétées et propagées sont si tenaces que vous-mêmes, tout à l'heure, lorsque j'en démasquerai quelques-unes, vous ne me croirez pas tout de suite, et je suis préparé à rencontrer d'abord quelque résistance.

Mais j'apporte mes preuves. Il est clair que je ne pourrai pas, dans le cours d'une seule conférence, épuiser mon sujet, qui est vaste, ni même le traiter sommairement. Je dois me borner à en donner ici quelques chapitres détachés et sans lien entre eux. Ils suffiront cependant à faire comprendre les faits que je veux mettre en lumière.

Digitized by Google

I

Mon chapitre premier sera intitulé : « Génie commercial des Juifs. » Je parie que vous croyez tous, suivant l'opinion accréditée, que les Juifs sont nés commerçants et banquiers, que la nature les a créés pour cela, et que, par décret particulier de la Providence, ils ont un instinct merveilleux pour les affaires. Et comment ne le croiriez-vous pas ? Tout le monde vous le dit et vous le répète sur tous les tons ; pas un écrivain qui, en parlant des Juifs, ne mette tout de suite en avant les qualités spéciales de la race pour le commerce, notre habileté extraordinaire. Le compliment, en soi, paraît d'abord très agréable ; il semble mérité, on l'accepte, on y croit, cela devient un dogme. Mais justement quand on nous fait des compliments, c'est le moment de faire attention et de se méfier. Prenez garde ! celui qui vante votre génie commercial veut souvent dire que vous n'avez de génie et d'intelligence que pour le commerce, que le monde des sentiments élevés et des idées nobles vous est fermé, et l'éloge qu'il fait de vous n'est qu'une injure déguisée. C'est à dégoûter d'être si intelligents !

Je ne viens pas ici avec des balances pour doser l'intelligence des Juifs ; je ne vais pas dire, par excès de modestie, que nous sommes moins intelligents que d'autres ; je ne dirai pas non plus, ne serait-ce que par modestie véritable, que nous sommes plus intelligents que d'autres, et si vous voulez ma pensée tout net, je dirai que nous ne sommes ni plus ni moins intelligents que les autres ; que nous avons nos qualités et nos défauts ; que, dans le passé, nous pouvons rivaliser avec les peuples les plus célèbres, étant inférieurs en ceci et supérieurs en cela. C'est un sujet sur lequel on peut s'étendre à perte de vue, et où je me garderai bien de proposer une opinion arrêtée. Il n'y a qu'une chose sur laquelle je suis fixé et que je veux prouver par des témoignages irréfutables : c'est que les Juifs ne sont pas spécialement nés pour le commerce et que les qualités qu'ils peuvent déployer dans cette branche de l'activité humaine sont des qualités acquises et non pas natives.

Digitized by Google

Si les Juifs avaient le génie inné du commerce, il est clair que leurs ancêtres, à l'époque où ils occupaient la Palestine, auraient déjà été des commerçants, aussi bien que les Phéniciens. Et cependant ils ne l'ont pas été; pendant toute la durée de la royauté jusqu'à l'exil de Babylone, les Juifs ont été des agriculteurs et rien que des agriculteurs. Deux de leurs rois, Salomon et Josaphat, s'efforcent de créer des relations commerciales avec l'Arabie par la mer Rouge [1]; ces tentatives sont bientôt abandonnées, l'esprit du peuple juif n'était pas tourné vers ces expéditions. S'ils avaient été négociants dans l'âme, comme on le prétend, il est clair que pendant l'exil de Babylone, quand ils furent en contact avec un peuple aussi essentiellement commerçant que les Chaldéens, leur instinct se serait enfin révélé, et nous ne verrions pas les Juifs de Palestine, à l'époque du second temple et après le retour de l'exil, se livrer presque exclusivement à l'agriculture, comme leurs ancêtres. Contrairement à ce que prétendent certains historiens, il est absolument faux que l'exil de Babylone ait transformé les Juifs agriculteurs en commerçants. Le chapitre LXVI d'Isaïe, écrit pendant l'exil ou bien plutôt après le retour de l'exil, place encore le suprême bonheur dans la paix de l'agriculteur qui plante sa vigne et en mange le fruit (verset 21). Pour le prophète Zacharie, qui a vécu en Palestine après l'exil, l'idéal du bonheur consiste dans le repos sous la vigne et sous le figuier (chap. III, verset 10). Dans Ezra et dans Néhémie, on ne voit pas figurer autre chose que des agriculteurs et des artisans [2], le trésor public et le temple ne vivaient que de la dîme perçue sur les produits de l'agriculture, les fêtes religieuses restent des fêtes agricoles, et un prince de la famille d'Hérode y figure encore en portant au temple les prémices de la terre [3]. Encore sous Caligula, Petronius, gouverneur de Syrie, en l'année 40 de l'ère chrétienne, s'inquiète de la moisson des Juifs et

[1] I Rois, IX, 26–28; XXII, 49-50; de II Chroniques, ch. XXVI, il semble bien résulter que les Juifs, sous le roi Ouzia, ont possédé quelque temps la côte, ordinairement aux mains des Phéniciens; on ne voit pas qu'il en soit résulté aucun mouvement commercial.

[2] Voir, entre autres, le chap. V de Néhémie et le chap. XIII.

[3] Agrippa Ier, an 40 à 44 de l'ère chrétienne.

Digitized by Google

regarderait comme un grand malheur qu'elle fût détruite. Josèphe enfin, l'historien juif contemporain de la destruction du second temple et qui devait savoir aussi bien que les historiens modernes ce qu'étaient les Juifs de son temps, dit ces paroles remarquables [1] : « La terre que nous habitons n'est pas voisine de la mer, nous ne faisons point de trafic et n'avons pas, avec les autres, les relations qui en résultent. Nos villes sont loin de la mer, et, habitant une terre fertile, nous la cultivons par notre travail, nous appliquant par dessus tout à l'éducation de nos enfants et à l'observation de la Loi... C'est ce qui explique que nous n'ayons pas eu autrefois des relations avec les Grecs, comme les avaient les Égyptiens par leur commerce d'exportation et d'importation, ou les Phéniciens, qui, établis sur le bord de la mer, se sont livrés au négoce et au trafic par amour de l'argent. » Autrement dit, le commerce n'est point notre fait, c'est catégorique [2].

Mais alors comment les Juifs sont-ils devenus commerçants ? Ils le sont devenus à Alexandrie [3], par les Grecs et à l'exemple des Grecs ; ils le sont devenus dans leurs colonies d'Asie-Mineure, après la conquête d'Alexandre, et toujours à l'exemple des Grecs ; ils le sont devenus, enfin, dans nos pays, pendant le moyen âge, par la simple raison qu'ils y étaient alors traités en étrangers, confinés dans les villes, exclus du droit de posséder des terres, et que toutes les autres carrières leur étaient à peu près fermées. Il est facile de démontrer (mais ce serait trop long aujourd'hui) qu'il y a eu, au moyen âge, une véritable conspiration des lois, de l'opinion, des pouvoirs civils et des pouvoirs religieux, pour les forcer à devenir négociants et banquiers et à ne pas être autre chose. Une fois adonnés au commerce, ils y ont évidemment déployé les qualités d'intelligence, d'activité, d'initiative et de persévérance que la nature et l'éducation leur ont données, et ils ont pu rivaliser, quand

[1] *Contre Apion*, livre Ier, n° 12.

[2] Il est vrai que Josèphe veut expliquer, par ces considérations, comment les Juifs étaient *anciennement* inconnus aux Grecs, mais on voit qu'en décrivant l'état social et économique des Juifs, il ne fait aucune distinction entre les Juifs anciens et ceux de son temps.

[3] Autour du temple d'Onias, ils étaient certainement agriculteurs.

Digitized by Google

ils avaient des capitaux suffisants (ce qui était rare), avec les négociants de tous les pays. Si c'est un crime d'être né commerçant, ce ne sont pas les Juifs qui sont coupables, ce sont précisément des représentants de ces races dont on vante l'immense supériorité sur la race sémitique, ce sont les Grecs anciens et modernes, ce sont les Vénitiens, les Génois, les Pisans et tous les Italiens [1], ce sont les Arméniens de nos jours, ce sont (à ce qu'on prétend) les Anglais. Les Juifs, au contraire, ne sont pas nés commerçants, il n'y a jamais eu de peuple plus foncièrement attaché qu'eux à l'agriculture, et ce qu'on sait de leur histoire en Palestine, dans les deux ou trois premiers siècles de l'ère chrétienne, montre avec évidence qu'ils vivaient encore presque exclusivement du travail de la terre [2]. Ce qu'on nous raconte du prétendu génie commercial des Juifs, dans le sens où on le prend, est une pure inéptie. La vérité est exactement ici le contraire de la légende.

II

Je passe à un autre point. Les Juifs sont riches, dit-on, et je parie que vous le croyez aussi. Hélas ! je le voudrais, quelque inconvénient qu'il y ait à être Rothschild, je voudrais que nous fussions tous au moins de petits Rothschild ; c'est une satisfaction que je souhaite même à ceux qui nous attaquent et qui, certainement, n'en feront pas fi. Mais ici encore nous sommes en présence d'une légende. Non, les Juifs ne sont pas riches, les Juifs sont pauvres, horriblement pauvres. J'ai l'air de faire un paradoxe (c'est le malheur auquel je suis exposé toute cette soirée), mais je ne dis qu'une vérité certaine et dont je donnerai tout à l'heure la preuve.

[1] Les termes techniques dont on se sert partout dans le commerce et surtout dans la banque sont d'origine italienne. Plus tard, ils ont été empruntés aux Anglais.

[2] Une partie importante de la *Michna*, recueil de législation civile et religieuse rédigé en Judée vers la fin du IIe siècle, est consacrée à l'agriculture et aux produits agricoles.

Digitized by Google

Ce qui fait illusion, c'est qu'il y a dans tous les pays quelques Juifs riches qui font le rideau et qui masquent la misère des autres. S'ils n'étaient pas Juifs, le plus souvent on n'y ferait pas attention. Qui est-ce qui connaît, en France, à part quelques initiés, les noms des lords anglais aussi riches ou plus riches que les Rothschild, le nom des Vanderbilt, des Gould et de tant d'autres[1] ? Le nom de Rothschild, au contraire, est connu du monde entier, et il n'y a pas longtemps, j'ai lu, dans la relation d'un voyageur français qui a parcouru les Khanats d'Asie, qu'un des Khans, voulant lui parler des Juifs, prononça tout d'abord le nom de Rothschild. Le grand banquier juif a le privilège d'exciter l'attention, l'envie et la haine, parce qu'il est juif, il va de soi que sa caisse est le patrimoine commun des Juifs, il va de soi aussi que tous les Juifs sont des Rothschild.

Y a-t-il une loi civile, religieuse ou naturelle qui défende aux Juifs de devenir riches et le permette aux chrétiens? Existe-t-il un maximum que les fortunes appartenant à des Juifs ne doivent pas dépasser? En quoi ces fortunes pourraient-elles ne pas être aussi légitimes que celles qui appartiennent à d'autres? A cela, il n'y a absolument aucune raison, si ce n'est que ces fortunes appartiennent à des Juifs. Cette raison pouvait être bonne au moyen âge, elle est peut-être bonne pour les gens que la haine religieuse aveugle ou que le préjugé égare, je doute qu'elle paraisse suffisante à aucun homme réfléchi et honnête, à quelque race, à quelque pays, à quelque religion qu'il appartienne.

L'estimation de la fortune des Juifs est un problème bien difficile et bien délicat. Voici ce qui me fait supposer que les Juifs, même dans nos pays (je parlerai tout à l'heure des autres pays), ne sont pas si riches qu'on le prétend et que beaucoup d'entre nous le croient également. Je prends, par exemple, Paris, qui est une ville exceptionnelle en tout, et qui, pour diverses raisons et surtout pour

[1] Le *Figaro* du 1er mars 1890 rapporte que M. Astor, riche Américain, vient de mourir laissant une fortune de 750 millions de francs. Qui est-ce qui connaît M. Astor en France? Tout le monde connaît Rothschild en Amérique. Sur les grands millionnaires, voir C. de Varigny, *Les grandes fortunes aux États-Unis et en Angleterre*, Paris, 1889, principalement p. 30-31; M. Astor y figure au septième rang.

Digitized by Google

l'esprit libéral qui règne en France, attire spécialement des Juifs riches de l'étranger. J'ai remarqué, néanmoins, que les Juifs de Paris ont eu beaucoup de peine à construire leurs synagogues et qu'ils ne sont pas arrivés à en faire, malgré leur bonne volonté manifeste et le concours de la Ville, malgré le talent incontesté des architectes, des édifices d'un grand caractère monumental. Ils ont été obligés d'y employer, par économie, des matériaux de second ordre. Admettons que ce résultat doive être attribué, en partie, à l'indifférence religieuse des familles riches, mais alors ces familles doivent à peine compter parmi les Juifs, elles ne sont plus juives que de nom, et il serait de toute justice de les défalquer. Voici un autre symptôme. Tous ceux qui s'occupent des œuvres juives à Paris savent que ces œuvres sont soutenues par 2,500 personnes au plus, qui sont toujours les mêmes et parmi lesquelles on en compte un grand nombre dont la contribution est assez petite. Sur les 36,000 à 40,000 Juifs de Paris[1], il peut y avoir 8,000 pères de famille; 5,000 d'entre eux, au moins, sont donc incapables de contribuer aux dépenses de la communauté. Ce n'est pas, je pense, un signe de prospérité.

J'admets que cette démonstration ne soit pas d'une rigueur absolue; en ces questions, les solutions rigoureuses sont impossibles, mais il y a bien des raisons de tenir pour suspect tout ce qu'on dit et qu'on a dit de la richesse des Juifs. Ç'a été un cri universel, pendant tout le moyen âge et dans ces derniers siècles, que les Juifs accaparaient toutes les richesses. Eh bien ! je le demande, que sont devenues ces fortunes fabuleuses ? où sont-elles allées ? qui est-ce qui connaît, dans le Judaïsme moderne, une fortune qui remonte seulement à un siècle ? et quelle est la fortune juive de nos jours qui durera un siècle ? Un peu de patience ! ces fortunes s'en iront, se partageront, s'écrouleront, ou le plus souvent encore passeront d'elles-mêmes chez les chrétiens. A l'époque de la Révolution française, lorsqu'on prépara l'émancipation des Juifs de France, l'Alsace chrétienne tout entière prétendit qu'elle était perdue, que toutes ses terres

[1] Le nombre des décès des Juifs à Paris était de 637 en 1884, 620 en 1885, 686 en 1886. Ces chiffres indiquent une population juive inférieure à 40,000 âmes.

Digitized by Google

étaient hypothéquées aux Juifs, que les Juifs ne feraient d'elle qu'une bouchée. Qu'y avait-il de vrai dans ces terreurs feintes ou sincères? Beaucoup de nous, qui sont nés en Alsace, peuvent le dire : il n'y avait rien de vrai, rien du tout; l'Alsace juive que nous avons connue dans le cours de ce siècle était véritablement pauvre, les grandes fortunes s'y réduisaient, en somme, à peu de chose, et la majorité des Juifs y vivait dans un état très voisin de la misère.

Et il en a toujours été ainsi, en Alsace et ailleurs. Je me suis trouvé amené à analyser, dans notre *Revue* [1], un livre de comptes de Vesoul, datant du commencement du XIVe siècle. Qu'est-ce que j'y ai trouvé? Que les Juifs de Vesoul avaient assurément de l'argent, mais que derrière eux il y avait des banquiers chrétiens, des Lombards, qui en avaient bien plus encore et qui leur en prêtaient souvent. Plus tard, j'ai pu étudier, dans un ouvrage sur le commerce de Marseille au XIIIe siècle [2], les opérations qui se faisaient dans cette ville, et qu'y voit-on encore? D'une part, de grandes maisons chrétiennes, riches, puissantes, pourvues de capitaux considérables, capables d'entreprendre des opérations grandioses ; et à côté d'elles des Juifs actifs, laborieux, entreprenants, qui vont chercher les affaires dans les pays lointains, mais qui végètent, faute de ressources, de pauvres gens de rien du tout à côté des grands capitalistes chrétiens. Une autre fois, je découvre dans un manuscrit hébreu l'histoire d'une taille prélevée sur les Juifs de Perpignan en 1413, et distribuée entre eux proportionnellement à leur fortune [3]. Cette fortune était déclarée sous serment, par chaque père de famille, dans la synagogue, en présence du rabbin, devant le rouleau de la loi, la pénalité était grande pour les déclarations frauduleuses, il y a des chances pour qu'il n'y en ait pas eu beaucoup de fausses. J'ai pu montrer, à l'aide de ces déclarations, que la fortune des Juifs de Perpignan était bien peu de chose, inférieure à la moyenne des fortunes actuelles en France. Si on lit les archives de Carpentras, on voit que, pendant tout le moyen âge,

[1] *Revue des Études juives*, tomes VIII et IX, *Deux livres de commerce.*

[2] *Revue*, XVI, 73, d'après Blancard, *Documents inédits sur le commerce de Marseille au moyen âge.* Marseille, 1884-5.

[3] *Revue*, XIV, 55.

Digitized by Google

la communauté juive y était tenue en haleine par ses créanciers chrétiens, constamment obérée et obligée de contracter des emprunts[1]. Les banques juives d'Avignon et de Carpentras n'étaient que jeux d'enfants à côté des banques italiennes établies dans ces villes[2]. Et voilà ce que c'était que la fortune des Juifs !

Revenons aux temps modernes. Si les considérations que nous avons développées tout à l'heure sur la fortune des Juifs de Paris ne sont pas absolument probantes, il y a une chose qui est certaine, indéniable et au-dessus de toute conteste : c'est que les Juifs pris ensemble et en masse sont pauvres, misérables, mourant de faim. On admet généralement qu'il y a sept millions de Juifs sur la terre. Sur ce nombre il y en a à peine un million et demi dont la situation soit à peu près satisfaisante. Ce sont les Juifs de France, d'Angleterre, d'Allemagne, d'Italie, de l'Autriche, d'une partie de la Hongrie, et quelques autres petits groupes européens, plus les Juifs des Etats-Unis d'Amérique. Dans tous les autres pays et dans toutes les autres parties du monde, la pauvreté des Juifs est effrayante ; dans la Turquie d'Europe et d'Asie, en Roumanie, en Serbie, dans la Bulgarie, même dans une partie de la Hongrie, puis au Maroc, en Algérie, en Tunisie, dans la Tripolitaine, en Perse, leur misère est extrême. Dans les provinces de l'est et du sud de la Russie, dans la Galicie autrichienne, elle est plus lamentable encore. La misère physiologique sévit à tel point parmi les Juifs de la Russie, renfermés dans cet immense ghetto qu'on appelle le domicile fixe, que les conscrits juifs se distinguent par une diminution notable du périmètre thoracique. Sur sept millions de Juifs, il y en a donc au moins cinq millions qui vivent

[1] *Annuaire de la Société des Études juives*, 1re année (1881), p. 261 et suiv.

[2] R. de Maulde, *Les Juifs dans les États français du Saint-Siège*, Paris, 1886, p. 9. Voir encore, la fortune des Juifs de Valdeolivas, en Espagne, en 1388, dans *Revue*, XVIII, 137. Rigord, et tous les historiens après lui, ont dit que, sous Philippe-Auguste, les Juifs possédaient la moitié des maisons de Paris. C'est évidemment une de ces incroyables illusions d'optique auxquelles sont sujets les ennemis des Juifs. Le *Catalogue des Actes de Philippe-Auguste*, publié par M. Léopold Delisle, mentionne une synagogue des Juifs de Paris (n° 82), 24 maisons (n° 86), une autre maison (n° 1189) et une halle aux blés située dans la Juiverie (n° 1702). Cette liste n'est pas complète, sans doute, mais elle montre suffisamment ce qu'il faut penser de la ridicule allégation de Rigord.

Digitized by Google

dans le plus profond dénûment[1]. Si l'on considère que les Juifs plus aisés des autres pays regardent comme un devoir de leur donner des secours, et que les Juifs en général sont, dans nos pays, par une sorte de pression qui s'exerce sur eux, obligés de supporter des charges plus lourdes que leurs concitoyens des autres cultes, on trouvera que leur situation économique n'a rien d'enviable, il s'en faut. Ils ne sont pas riches, on veut absolument qu'ils le soient ; on les exploite au moins un peu et peut-être même beaucoup, et on crie que ce sont eux les exploiteurs. C'est la légende, toujours la légende !

III

La légende, vous la rencontrez partout, elle vous attend à tous les coins : elle fait de vous des avares, lorsque vous contribuez avec une libéralité exceptionnelle à toutes les œuvres de bienfaisance[2] ; elle proclame que vous êtes lâches ou au moins poltrons, quand l'histoire ancienne comme l'histoire moderne et celle de ces dernières années encore protestent avec éclat contre cette allégation[3] ; elle prétend que les Juifs sont des matérialistes, quand ils se sacrifient depuis des siècles à leurs croyances religieuses ; elle assure

[1] Nous en faisons le compte comme suit (en omettant la Hongrie) :

Russie d'Europe et d'Asie.....	3,500,000
Galicie autrichienne.....	700,000
Roumanie et Serbie.....	300,000
Turquie d'Europe et d'Asie.....	300,000
Perse (20,000) et Afrique.....	200,000
	5,000,000

[2] On peut prendre n'importe quelle liste de souscription d'une œuvre de bienfaisance à Paris, on y trouvera toujours qu'en proportion, la contribution des Juifs est de beaucoup supérieure à celle du reste de la population.

[3] Au premier plan du tableau symbolique de Meissonnier représentant le siège de Paris en 1870 se trouve un Juif, Franchetti. On a parlé dernièrement, dans le parlement allemand, de l'impossibilité de fait, sinon légale, où se trouvent les Juifs allemands d'arriver aux grades dans l'armée, personne n'a osé dire qu'ils le méritaient par une moindre valeur militaire.

Digitized by Google

que vous vous éloignez de la société chrétienne, quand c'est la société chrétienne qui vous tient à distance ; elle assure que vous vous considérez comme étrangers aux autres races ou confessions, quand vos anciens prophètes déjà, les premiers dans le monde, ont annoncé et appelé de leurs vœux l'ère de la fraternité universelle et quand la première page de notre Bible proclame l'unité de la race humaine !

Un des reproches les plus fréquents qu'elle vous fait, c'est d'être des agioteurs, des usuriers, des prêteurs d'argent durs et cruels. Des agioteurs! La plus colossale opération d'agiotage dont l'histoire ait gardé le souvenir est celle de Law, cependant Law n'était pas juif et il n'y avait pas de Juifs à Paris, ni presque de Juifs en France à cette époque [1]. Lisez l'histoire de l'*Union générale* même chez des écrivains bienveillants, vous verrez à quelle spéculation insensée et effrénée se livrait, par exemple, la population tout entière de Lyon, et je ne sache pas que Lyon compte beaucoup de Juifs [2]. Les Juifs des usuriers ! Un homme qui jouit dans le monde entier de la plus haute autorité le disait l'autre jour [3] : ce sont les chrétiens qui ont fait des Juifs des prêteurs d'argent. J'ajoute seulement qu'ils ont fait plus : ils ont littéralement, et au sens le plus strict du mot, forcé les Juifs à devenir prêteurs d'argent. Ils l'ont fait avec intention, sachant bien ce qu'ils voulaient. L'Église avait interdit aux chrétiens le prêt à intérêt, qu'elle considérait comme un grand péché, on ne pouvait pourtant s'en passer, les Juifs furent obligés de se sacrifier et de commettre le péché à la place des chrétiens. J'ajoute aussi que la légende du Juif usurier, dans le sens qu'elle a aujourd'hui, vient d'un abus de mots. Au moyen âge, tout prêt à intérêt était de l'usure, et le mot usure ne signifiait pas autre chose que prêt à intérêt ; la légende moderne du Juif usurier, empruntée

[1] Mme Alix de Janzé, *Les financiers d'autrefois*. Paris, 1886, p. 47 : « On ne comptait guère que cinq personnes de la cour qui fussent restées en dehors de ces spéculations ».

[2] Louis Reynaud, *L'année financière*, 1re année, Paris, 1883, p. 71-73. La population juive de Lyon est tout au plus de 1,300 à 1,400 âmes.

[3] M. Renan, d'après le *Figaro* du 21 janvier 1890.

Digitized by Google

aux chroniqueurs du moyen âge, a pris un sens tout nouveau, parce que le sens du mot usurier est également nouveau. L'usure du moyen âge était un intérêt reconnu légitime ; si la légende pouvait avoir des scrupules, elle traduirait en langage moderne l'expression du moyen âge et au lieu de Juif usurier, elle dirait prêteur juif, mais alors il n'y aurait plus de légende. Il n'y a peut-être pas de livre ancien où l'usurier soit plus énergiquement condamné et conspué que dans la Bible. Si vous voulez connaître des peuples qui vont à l'usure librement et sans contrainte extérieure, voyez, par exemple, les anciens Romains, lisez l'histoire de leurs *fœneratores*, de leur prêt à la petite semaine, des séditions périodiques provoquées chez eux par la misère du peuple que rongeait la lèpre de l'usure. Caton lui-même, le vertueux Caton, qui déclamait contre l'usure en public, la pratiquait fort bien dans le particulier. Voyez aussi ce qu'était l'usure dans les Républiques italiennes du moyen âge, ce qu'elle était chez ces célèbres prêteurs chrétiens connus sous le nom de Lombards et de Caorsins [1]. Voici un passage curieux d'une chronique rimée du moyen âge, qui, après avoir raconté que les Juifs furent chassés de France en 1306, par Philippe-le-Bel, ajoute [2] :

Je dis, seingnors, comment qu'il ille,
Que l'entencion en fut bonne ;
Mès pire en est mainte personne
Qui devenu est usurier,...
Dont toute povre gent se deut (s'afflige),
Car Juifs furent debonères,
Trop plus en fesant telz affères,
Que ne sont ore crestien,
Pleige demandent et lien,
Gages demandent et tant estorchent (extorquent)
Que les gens plument et escorchent.

Cela n'est-il pas bien intéressant et bien instructif et combien

[1] Les banques florentines étaient si répandues au moyen âge qu'il semblait qu'il fallait qu'elles fussent partout ; on les appelait le *cinquième élément*. Voir W. Roscher, *Nationalœkonomik*, 4e édit., p. 278, note 8.

[2] *Recueil des Historiens de France*, t. XIII, p. 118, Chronique rimée attribuée à Geoffroy de Paris, au vers 3101 et suivants.

Digitized by Google

d'autres documents de ce genre ne pourrait-on pas invoquer ? Un des plus curieux est la danse macabre d'Albert Dürer, peinte sur les murs de la cathédrale de Bâle. Parmi les personnages qui y figurent se trouve *le Juif*, cela va sans dire, mais à côté du Juif se trouve *l'usurier*, qui n'est pas Juif [1]. Dans un article consacré au remarquable ouvrage écrit par Janssen sur le moyen âge, M. Burdeau écrit [2] : « Les Juifs étaient l'objet des haines populaires, mais les usuriers chrétiens les surpassaient en rapacité. Certaines fortunes s'élevaient à des sommes scandaleuses. Celle des Fugger, d'Augsbourg, avait augmenté, en sept ans, de treize millions de florins [3]. » Étienne de Bourbon, prédicateur chrétien du XIIIe siècle, en France, parle souvent avec indignation des usuriers chrétiens [4], et déjà Bernard de Clairvaux, au XIIe siècle (1146), se plaint des *fœneratores* chrétiens, qui sont pires que les Juifs. On peut dresser sans peine une interminable liste d'écrivains du moyen âge, en France et en Allemagne, qui se sont élevés contre l'usure des chrétiens [5]. Il n'y a pas eu de Juifs en France, sauf sur quelques points éloignés du territoire, depuis 1394, époque de leur expulsion, jusqu'à la Révolution, et cependant on y pratiquait fort bien l'usure au XVIIe et au XVIIIe siècle aussi bien qu'au moyen âge. Qui ne se souvient de l'amusante scène de Molière, dans l'*Avare* (acte II, scène I), où un usurier de la bonne école trouve moyen d'augmenter ses profits, déjà énormes, en vendant à son client un mobilier de bric-à-brac, dans lequel figurent un luth de Bologne qui a toutes ses cordes ou peu s'en faut, et un lézard empaillé de trois pieds et

[1] Toutes les danses macabres, peintes ou écrites, ont probablement ces deux personnages ; les danses macabres sont du XVe siècle.

[2] *Revue des Deux-Mondes* du 15 avril 1888, p. 916, d'après Janssen, *L'Allemagne à la fin du moyen âge*.

[3] Se rappeler la valeur plus grande de l'argent à cette époque. La fortune des Fugger, en 1544, était estimée à 63 millions de florins et on disait, en 1575, qu'ils pouvaient acheter un empire (Roscher, *loc. cit.*, p. 78, note 12 ; cf. p. 279, note 10).

[4] Étienne de Bourbon, *Anecdotes historiques*, Paris, 1877 ; voir pages 274, 334, 361 à 369. M. Israël Lévi nous a signalé cet ouvrage. Voir aussi les *Facéties* de Pogge, où il est souvent question des usuriers chrétiens, et qui contiennent même une histoire d'un usurier converti par un Juif.

[5] Güdemann, dans les trois volumes de sa *Geschichte des Erziehungswesens*, a dressé cette liste en partie ; voir ses tables des matières au mot *Wucher*.

Digitized by Google

demi de long, curiosité agréable à pendre au plancher d'une chambre. Ce capitaliste facétieux prête à plus de 56 pour cent [1]. Des exemples intéressants tirés des écrivains français et où figurent, entre autres, Boileau, Mme de Maintenon, Lesage, se trouvent dans le dictionnaire de Littré, aux mots *denier*, *usure*, *usurier* [2]. La France a eu ses maltôtiers, traitants, fermiers généraux mal fâmés dont aucun n'était juif, et plus d'une fois des chambres de justice ont été instituées pour les juger [3]. Turcaret est de 1703, il n'est pas juif, puisqu'il n'y avait pas de Juifs en France à cette époque. De nos jours, la Belgique, où il n'y a presque pas de Juifs, après avoir aboli les lois d'usure en 1849, a été obligée de les rétablir en 1857; la Suède, où il n'y a pas de Juifs du tout, a été obligée de faire des lois rigoureuses contre les usuriers. En Espagne, où il n'y a pas de Juifs non plus ou peu s'en faut, on prétend que l'usure fleurit plus qu'en aucun pays [4]. On voit qu'il y a d'autres usuriers que les Juifs [5].

Je m'arrête un peu plus longtemps sur ce sujet, parce qu'il prend un certain intérêt d'actualité dans la représentation du *Shylock* de Shakspeare sur un théâtre de Paris, et dans les articles que divers critiques de théâtre ont publiés à cette occasion [6]. Je dois d'abord rendre hommage à M. Haraucourt, l'auteur du drame français tiré de Shakspeare [7] : il a traité l'œuvre comme une œuvre d'art,

[1] Il donne 12,000 livres et reçoit, à la fin de l'année, 18,833 livres.

[2] Voir aussi Ducange, au mot *usurarii*.

[3] En 1716, par exemple ; l'édit pour la formation de cette chambre parle de leurs énormes usures (Oscar de Vallée, *Les manieurs d'argent*, Paris, 1857, p. 62).

[4] Cf. le procès-verbal officiel des séances du Reichstag, de Vienne, séance du 7 février 1890, p. 13327.

[5] Dans les derniers jours de février 1890, les journaux de Paris ont parlé d'un usurier qui avait prêté 240,000 francs à un petit-fils de Victor Hugo, en lui donnant 80,000 francs en espèces et 160,000 francs en moellons dont l'emprunteur n'a sûrement pas pris livraison. Un autre a prêté récemment (*Temps* du 2 mars 1890) 80,000 francs pour lesquels il s'est fait souscrire des obligations montant à 418,500 francs. Ni l'un ni l'autre de ces usuriers n'était juif.

[6] Entre autres, M. F. Sarcey, dans le *Temps* du 23 décembre 1887 et Jules Lemaître, dans les *Débats* de la même date.

[7] Edmond Haraucourt, *Shylock, comédie en trois actes et sept tableaux, en vers*; Paris, 1889.

Digitized by Google

avec un sentiment élevé de la mission du poète et sans rechercher, dans l'expression de passions vulgaires, un succès de mauvais aloi. Je dois aussi adresser mes meilleurs compliments à l'auteur d'un des feuilletons écrits sur la pièce [1], qui a montré une fois de plus la sûreté de son jugement et le flair subtil du critique, en devinant, sans avoir probablement étudié l'histoire du drame de Shakspeare, que le Shylock du poète anglais ne doit pas être pris au tragique, ni même au sérieux, mais que la pièce est une espèce d'opérette, uniquement faite pour amuser le public grossier de marins auquel elle s'adressait d'abord. « Shylock a beau rouler des yeux terribles, il a beau lancer sur son débiteur des menaces furibondes et repasser sur un cuir le couteau dont il va lui dépecer la poitrine, personne dans la salle, en voyant à la barre des avocats le visage imberbe de l'aimable Portia, ne peut avoir un instant d'inquiétude. On se laisse bercer à cet amusant conte de fées, on s'attend à la déconvenue que va subir ce mauvais gredin (de Shylock), qui ne sait pas qu'il y a quelque chose de plus fort que l'argent... Les chiquenaudes lui tombent de toutes parts sur son nez crochu, et il s'en va tout penaud, reconduit par un chœur d'ensemble. »

L'histoire du *Shylock* de Shakspeare prouve la justesse étonnante de ces remarques. On vous a fait autrefois, ici même, une conférence excellente sur cette pièce [2], mais, à moins que mes souvenirs ne me trompent, la question des origines du *Shylock* n'y a guère été traitée. J'étonnerai probablement beaucoup certains critiques en leur disant que Shakspeare n'a pas inventé l'histoire de la livre de chair réclamée par un créancier féroce, mais qu'il l'a empruntée à un conte qui circulait depuis plusieurs siècles en Europe. La plus ancienne version connue est celle du troubadour français Herbers, du milieu du XIIIe siècle, dans son poème rimé du roman de Dolopathos; puis vient celle des *Gesta Romanorum*, qui sont du XIVe siècle ; et enfin celle d'un manuscrit anglais qui paraît être également du XIVe siècle. Dans aucune de ces anciennes versions, le créancier intraitable n'est juif, dans aucune d'elles il n'est question de Juifs,

[1] M. Sarcey.
[2] Conférence de M. Guillaume Guizot.

Digitized by Google

mais de payens, de cette race arienne ou prétendue arienne qu'on oppose sans cesse à la race sémitique. Le premier qui a transformé le créancier de notre conte en Juif, est un écrivain italien, Giovanni Fiorentino, dans son *Pecorone*, qui fut écrit en 1378, et c'est la version de Fiorentino qui est parvenue plus ou moins directement jusqu'à Shakspeare. On voit que ce n'est pas contre l'usure juive que le conte a été inventé, et s'il accuse quelqu'un, ce n'est pas nous, mais nos accusateurs[1].

Il y a plus encore. Si l'on cherche la signification du conte, on voit s'ouvrir des perspectives profondes sur l'histoire morale des races qu'on appelle encore ariennes, quoique la théorie des races exclusivement ariennes de l'Europe soit aujourd'hui bien menacée et paraisse prête à s'effondrer[2]. C'est une question qui tient étroitement à notre sujet. Le conte qui, après des transformations diverses, a donné le Shylock de Shakspeare, appartient à la catégorie des contes appelés juridiques, il remonte directement à la loi romaine des Douze tables, qui n'est pas une loi juive, que je sache. C'est cette loi, comme vous le verrez, qui est le vrai Shylock. D'après les Douze tables, les créanciers avaient le droit de couper des morceaux sur le corps vivant du débiteur insolvable (ceci est à la lettre), on ne pouvait même pas leur opposer une petite rouerie du genre de celle qui sauve le débiteur de Shylock, la loi dit formellement : *si plus minusve secuerunt, ne fraude esto ;* « s'ils en coupent plus ou moins, il n'y aura pas fraude. » L'esprit de cette loi, qui s'est maintenue très longtemps à Rome, avec certains tempéraments dans l'application, a inspiré toute la législation de nos pays pendant le moyen âge, et tous les peuples de l'Europe se sont montrés, envers les débiteurs insolvables, d'une dureté inouie. Les législations des divers pays varient dans les détails, elles s'adoucissent

[1] Sur tout cela, il faut voir : Simrock, *Die Quellen des Shakspeare*, 2e édit., 1er vol., Bonn, 1872 ; Graetz, dans sa *Monatsschrift*, 1880, p. 337 et suiv. ; sur le roman de Dolopathos, voir Loiseleur, *Essai sur les fables indiennes*, dans Leroux de Lincy, *Hist. des sept sages de Rome*, Paris, 1838.

[2] On peut voir, dans O. Schrader, *Sprachvergleichung und Urgeschichte*, 2e édit., Iéna, 1890, les graves objections que soulève cette théorie et les doutes qu'elle inspire à l'auteur, qui cependant y reste encore attaché (voir p. 156 et suiv.).

Digitized by Google

avec le temps, tout en restant barbares jusqu'à la cruauté. Le débiteur insolvable est réduit à l'état de servitude, il est enfermé et enchaîné par son créancier, qui le tient au régime du pain et de l'eau et le laisse à peu près mourir de faim ; quand les mœurs deviennent un peu moins sauvages, on se borne à l'interner dans un quartier de la ville, ou on le bannit et on le met hors la loi avec défense de lui donner asile, ou bien on le prive de son repos en lui défendant de demeurer plus d'un mois dans la même maison. C'est le supplice de Caïn, meurtrier de son frère. Quand plus tard on lui permet de se libérer en cédant tous ses biens à son créancier, cette cession des biens est soumise à de révoltantes formalités qui le marquent pour toujours du sceau de l'infamie. En Norvège, le droit des Douze tables existait dans toute sa rigueur, mais avec une modification curieuse : chaque membre du corps était tarifé, et le créancier enlevait le membre correspondant à la valeur de sa créance. Quand la loi n'édictait pas ces pénalités atroces, il était généralement permis de les stipuler par contrat. Dans le cas d'un emprunt comme dans d'autres circonstances, on engageait, par contrat, sa liberté, son corps, un membre du corps à couper[1], sa tête, son honneur, son salut éternel. On a des contrats de ce genre qui datent du XIIIe, du XIVe et du XVe siècle. C'est contre ces abus révoltants ou même directement contre la loi des Douze tables que s'élève le conte de la livre de chair, il est né à l'époque où l'on commençait à douter de la légitimité de ces traitements abominables. Mais on voit qui sont ici les coupables et que ce ne sont pas les Juifs[2].

Shakspeare connaissait-il, comme on le soutient[3], le sens de ce conte, et son Marchand de Venise est-il bien réellement la protestation de l'humanité contre une législation barbare et les prêteurs au cœur de pierre ? Nous en doutons ; il semble, d'après tout ce que nous avons dit, que, s'il avait pris réellement cette histoire au sé-

[1] Un doigt du pied, une main, un œil.

[2] Dans la scène de l'*Avare* que nous avons citée plus haut, l'emprunteur égorgé s'écrie aussi : *quel juif !* Mais Molière est plus philosophe que Shakspeare, il sait très bien que le mot juif n'est ici qu'une figure et ne serait pas juste s'il était employé au propre ; il se hâte d'ajouter : *quel arabe !*

[3] M. Jos. Kohler.

Digitized by Google

rieux, son prêteur n'aurait pas été un Juif, mais un chrétien ; l'intervention du Juif serait presque un contre-sens [1]. Mais quoi qu'il en soit de cette question, qui ne nous intéresse pas autrement ici, il y a une chose qui est certaine, et qui n'a pas été assez remarquée : c'est qu'à l'époque où Shakspeare a écrit sa pièce, il n'y avait pas de Juifs en Angleterre. Les Juifs ont été expulsés d'Angleterre en 1290, ils ont été plus ou moins officiellement autorisés à y revenir en 1656, et le Marchand de Venise est de 1598. Je sais bien que l'on prétend, et avec apparence de raison, qu'à l'époque de Shakspeare, il s'était glissé subrepticement des Juifs en Angleterre [2], mais il est presque certain que c'étaient la plupart des Juifs baptisés, venus d'autres pays, et surtout des Juifs baptisés venus d'Espagne, et qui étaient déjà élevés depuis un siècle (1492) dans le christianisme. Supposer que ces quelques Juifs, plus ou moins authentiques ou plus ou moins obligés de se cacher, aient pu ou osé exploiter toute l'Angleterre par l'usure, au point de soulever contre eux l'opinion publique ; supposer que Shakspeare en ait immédiatement découvert quelques-uns à Londres et qu'ils se soient complaisamment prêtés à se laisser observer par le poète, est une vraie absurdité. De sorte qu'on n'échappe pas à ce dilemne : ou bien le Shylock de Shakspeare n'est point peint d'après nature, ou bien, si Shakspeare a eu un modèle, ce modèle est chrétien et non pas juif. Notre opinion est faite sur ce sujet. Shakspeare ne connaissait pas de Juifs, puisqu'il n'y en avait plus en Angleterre depuis trois siècles ; son Shylock est le Juif tel que le représentaient les littérateurs chrétiens du moyen âge et le préjugé populaire ; il n'est pas le Juif de l'histoire, mais le Juif de la légende [3].

[1] Tout ce qui précède sur cette législation et sur le sens de notre conte est emprunté à Jos. Kohler, *Shakespeare vor dem Forum der Jurisprudenz*, Würzbourg, 1884.

[2] Sur ce sujet, voir L. S. Lee, dans *Gentlemen's Magazine*, février 1880 ; le même, *Academy* du 16 mars 1882 ; *Times* du 1er nov. 1883 et *Jewish Chronicle* du 5 déc. 1884 ; cf. *Revue des Études juives*, V, 313 ; voir aussi Graetz, dans *Monatsschrift*, *l. c.*

[3] Il y a des critiques qui s'extasient sur l'étonnant don de divination de Shakspeare, qui aurait si bien décrit les Juifs sans les connaître. Cela ne me surprend pas : ils ont pris leur Juif exactement à la même source que Shakspeare, et c'est pour cela qu'ils trouvent la ressemblance si frappante.

Digitized by Google

IV

J'ai dit, en commençant cette conférence, que je ne pourrai pas épuiser mon sujet, le temps me manque ; je suis aussi un débiteur insolvable, mais j'espère que je ne serai pas coupé en morceaux pour cela. Je vais, pour finir, vous arrêter un instant sur des fables qui, au premier abord, paraissent être sans importance, tant elles sont enfantines et ridicules, mais qui expliquent cependant bien des choses.

Il n'est plus guère de mode de prétendre que les Juifs sont malpropres [1], mais cela se disait beaucoup autrefois, et je l'ai souvent entendu répéter en Alsace, dans mon enfance [2]. On disait aussi que les Juifs sentent mauvais, qu'ils ont une figure de bouc [3], qu'ils sentent comme le bouc ; dans des pays chrétiens où il n'y a pas ou n'y avait plus de Juifs, on s'imaginait que les Juifs ont un appendice caudal ou des cornes au front [4], comme il est dit dans cet étrange livre de la *Sentinelle contre les Juifs* que j'ai autrefois analysé dans notre *Revue* [5]. On assurait aussi que les Juifs ont des maladies secrètes auxquelles on peut les reconnaître [6]. Ce Pierre de l'Ancre

[1] Il est bien possible que chez les Romains, habitués à passer leur temps au bain et chez le coiffeur, les Juifs, qui avaient des habitudes moins raffinées, aient passé pour malpropres. Les Romains penseraient peut-être de même des peuples modernes. Cf. l'histoire, probablement apocryphe, de Dioclétien et du Patriarche juif dans Graetz, IV, 2e édit., p. 303.

[2] M. Joel a prouvé avec la dernière évidence que le *Judæorum fœtentium* de Marc-Aurèle (Ammien Marcellin, XXII, 5) est une faute de copie, peut-être intentionnelle, d'un scribe du moyen âge, qui, au lieu de *petentium* a mis *fetentium*. Voir Joel, *Blicke in die Religionsgeschichte zum Anfange des zweiten christlichen Jahrhunderts*, 2e partie, Breslau, 1883, p. 131. Du reste, les pauvres gens ne peuvent pas s'habiller magnifiquement, ni prendre des soins de toilette minutieux, ni vivre d'un régime qui entretient l'haleine bien fraîche, et les Juifs, en majorité, ont toujours été horriblement pauvres.

[3] Le bouc est un animal plus ou moins diabolique.

[4] Les cornes et la queue rappellent le diable.

[5] Tomes V, p. 288, et VI, p. 126.

[6] Déjà les écrivains judéophobes d'Alexandrie ont dit ou au moins indiqué que les Juifs étaient spécialement sujets à la lèpre (voir Josèphe, *Contre Apion*, I,

Digitized by Google

dont M. Israël Lévi a résumé l'ouvrage dans la *Revue* [1], croit fermement qu'ils ont des esquinancies, écrouelles, flux de sang et maladies puantes, qui font qu'ils baissent la tête (encore un signe auquel on les reconnait). L'auteur de la *Sentinelle* sait aussi qu'il y a des Juifs qui ne peuvent pas cracher; d'autres qui, pendant le sommeil, ont la langue envahie de vers; d'autres qui ont des plaies sanglantes sur la main ou sur diverses parties du corps. Une des plus curieuses descriptions des Juifs est celle qui a été faite en Espagne, au xve siècle probablement, et où chacun de leurs membres est comparé aux membres correspondants de l'Alboraïque [2], la bête fabuleuse et démoniaque montée par Mahomet, ennemi du christianisme comme les Juifs. On peut commencer par rire de ces billevesées, il est clair qu'elles sont l'œuvre de la légende, mais ces légendes ont un sens, et il faut tâcher de les comprendre.

Je ne m'attarderai pas à chercher l'explication rationaliste ou historique de ces singulières opinions; dans la bouche des chrétiens, plusieurs d'entre elles ne veulent dire simplement que ceci : les Juifs nous dégoûtent! De toutes les formes de mépris, celle du dégoût physique est la plus grossière et la plus expressive. Je ne m'arrête pas à tous les détails du sujet, mais je veux vous prier de porter un peu plus longtemps votre attention sur cette histoire des plaies et maladies secrètes des Juifs, elle contient des épisodes assez curieux.

Je ne sais au juste quand est née cette fable des maladies auxquelles se reconnaissent les Juifs; on peut déjà en trouver des traces en Espagne, au xive siècle [3], mais sous la forme qu'elle a prise finalement, elle ne doit guère remonter au-delà du xviie siècle.

26, 32, 34; II, 2; Tacite, *Histoires*, V, 3; Justin, XXXVI, 2; mais il y a une grande différence entre cette légende et celle des maladies secrètes des Juifs imaginée au moyen âge.

[1] *Revue*, XIX, 235. Cet ouvrage a été écrit sous Louis XIII; publié à Paris en 1622. Le passage sur les maladies des Juifs se trouve *Revue*, *ibid.*, p. 240.

[2] *Revue*, XVIII, 238.

[3] Semtob ben Isaac Schâfrout (voir *Revue*, XVIII, 219 et suiv.) dit, dans son ouvrage manuscrit, qu'on prétendait que les Juifs étaient sujets aux hémorrhoïdes.

Digitized by Google

C'est à cette époque, à ce qu'il semble, qu'on a commencé à classer et cataloguer les prétendues maladies secrètes des Juifs. Le plus ancien tableau de ces maladies serait de 1634 [1], chacune des douze tribus d'Israël y figure avec ses maladies propres, qui sont caractéristiques de la tribu, qui se perpétuent dans les descendants de la tribu, et qui sont infligées éternellement par Dieu à la tribu en punition du rôle spécial qu'elle a joué dans la scène de la Passion. La tribu de Ruben a frappé Jésus ; aussi, tout ce que touchent les Rubénites se fane en trois jours, ce qu'ils sèment ne pousse pas et jamais aucune verdure ne croît sur leur tombe. La tribu de Siméon a cloué Jésus sur la croix ; quatre fois par an les descendants de Siméon ont des plaies aux pieds et aux mains d'où sort du sang. La tribu de Lévi a craché sur Jésus ; les Lévites ne peuvent pas cracher plus loin que leur barbe (c'est un trait que nous retrouverons plus loin). Je saute quelques tribus, ce serait trop long. Celle de Zabulon a tiré au sort les vêtements de Jésus ; aussi, tous les 25 mars (jour de la Passion), les descendants de Zabulon ont des plaies dans la bouche et crachent du sang ; ceux de Dan ont tous les mois des plaies puantes qui les incommodent fort et qu'ils ne peuvent guérir qu'en y répandant du sang chrétien, qui représente évidemment le sang béni par la rédemption ; ceux d'Asser ont le bras droit plus court que l'autre ; ceux de Nephtali puent comme des cochons ; chez ceux de Joseph, les femmes, après l'âge de 33 ans, ont toutes les nuits, pendant le sommeil, la bouche pleine de vers vivants ; ceux de Benjamin ne peuvent pas regarder en l'air et sont obligés de porter la tête basse.

Voilà ce beau tableau, il n'est pas aussi inoffensif qu'il est ridicule, il paraît que c'est justement pour se guérir de ces maladies (cela est déjà suffisamment indiqué ici) que les Juifs cherchent du sang chrétien, car ce sang, cela est prouvé, peut seul guérir ces maladies, c'est un remède surnaturel à des souffrances surnaturelles. Les maladies des Juifs servent déjà à quelque chose, comme on voit, à accuser les Juifs de tuer les enfants chrétiens pour prendre leur sang. Elles servent encore à d'autres objets et vous n'êtes pas au

[1] D'après Schudt, *Jüdische Denkwürdigkeiten*, 1er vol., livre VI, chap. 20.

Digitized by Google

bout de vos étonnements. Vous ne savez peut-être pas à laquelle des douze tribus vous appartenez les uns et les autres, d'autant plus qu'on parle beaucoup de la disparition de dix de ces tribus. Et bien ! il y a des gens qui le savent pour vous, il paraît que positivement les douze tribus se reconnaissent encore aujourd'hui aux maladies particulières de chacune d'elles. Ecoutez ceci :

« Il est certain que les tribus ont conservé presque intacts les traits qui les distinguaient jadis et dont plusieurs sont indiqués dans la Bible. Gambetta (dont on fait un Juif pour la beauté de la démonstration), avec son nez d'une courbe si prononcée, se rattache à la tribu d'Ephraïm ; de même, de R... et P... ; C..., noir et velu, est de la tribu de Jacob (c'est une tribu que nous ne connaissions pas) ; H... A..., avec ses yeux striés en filaments rouges, se réclamait de la tribu de Zabulon... ; L..., avec sa petite tête chafouine, est d'Asser. Les tribus se flairent, se sentent, se rapprochent entre elles, mais dans l'état actuel de cette science embryonnaire (oh ! la science !), on ne peut formuler aucune règle précise. »

Qui a écrit ces monstruosités ? un homme fou à lier, un halluciné ou un simple mystificateur ? C'est l'auteur de la *France juive* [1]. Est-il possible de croire, je le demande, qu'il les ait écrites sérieusement, et n'est-on pas autorisé à penser qu'un livre qui contient de pareilles absurdités et mille autres de cette espèce, débitées avec un sérieux admirable, n'est pas autre chose qu'une énorme fumisterie [2].

Et maintenant que vous avez fait connaissance avec toutes ces fables grotesques ou perfides des Juifs qui puent, des Juifs qui sont laids et malpropres, qui ressemblent à des boucs, qui ont des plaies secrètes, qui ne peuvent pas cracher, qui baissent la tête, et aussi,

[1] Tome I, p. 34-35. Nous ne savons si cette *caractéristique* des tribus est de l'invention de l'auteur, nous ne l'avons trouvée nulle part ailleurs. Les noms propres que nous indiquons par des initiales sont en toutes lettres dans l'ouvrage.

[2] Depuis que nous avons lu, dans la *Dernière bataille* (paru en mars 1890), cet étonnant chapitre sur *la main*, où l'auteur discourt, avec une dévotion si profonde, sur les lois de la chiromancie, nos doutes sur le caractère de ses ouvrages paraissent levés. Il semble bien que ce soit du pur mysticisme.

Digitized by Google

pour mentionner des allégations plus graves, des Juifs qui cherchent du sang chrétien, qui tuent des enfants chrétiens, qui percent des hosties, qui empoisonnent les puits, et ainsi de suite sans fin, laissez-moi vous apporter ici un dernier portrait. Je l'ai composé en rassemblant, avec la plus grande fidélité, tous les traits épars d'un vaste et remarquable tableau de M. Tuchmann, publié dans le IVe volume du journal *Mélusine*. Je reproduis aussi textuellement qu'il est possible dans une composition de ce genre :

« Ils exhalent des aisselles une odeur désagréable ou se font remarquer par leur malpropreté ; ils exhalent une odeur très forte qui les dénonce, et cette malpropreté et cette odeur indiquent les souillures de leur âme, le diable ne leur permet pas de se laver, leur puanteur vient de leurs relations immondes avec le diable ; ils baissent ordinairement la vue contre terre et n'osent regarder en face (rappelez-vous la tribu de Benjamin), ils ont la mine sournoise, sont méfiants et affectent, dans leur démarche, un air mystérieux. Ils portent souvent une barbe de bouc ; en Russie, ils portent des cornes et leurs femmes des queues. Ils sont laids, difformes, maigres, ont les cheveux en désordre, la mise négligée et sordide. Ils ont des maladies et des marques secrètes sur diverses parties du corps, aux bras, aux aisselles, dans la bouche, sous la langue, (se rappeler les tribus d'Asser, de Zabulon, de Joseph), à l'intérieur des lèvres, au palais, dans l'oreille ; souvent ils ne peuvent pas cracher (tribu de Lévi), d'autres n'éprouvent jamais le besoin de se moucher. Ils signent des pactes avec le diable, profanent des hosties, achètent des enfants pour les tuer dans la croyance que ce sacrifice d'une vie innocente prolongera leur propre vie ; ils se mangent entre eux, comme des anthropophages, font des sacrifices aux démons, ont des réunions secrètes où ils pratiquent des mystères abominables. »

Quel est ce portrait, Messieurs ? Vous croyez sûrement que c'est celui des Juifs ; eh bien ! non, et c'est une surprise que je vous ménageais. Ce portrait est l'image qu'on se faisait, principalement aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles, et qu'on se fait encore de nos jours, de certaines classes d'hommes, imaginaires ou réels, et qui n'avaient ou n'ont de commun avec les Juifs que la réprobation dont ils étaient

Digitized by Google

ou sont frappés. C'est d'abord et avant tout le portrait des sorciers [1] tel qu'on le trouve dans les superstitions populaires de toutes les nations européennes et dans les compilations des démonographes. C'est aussi le portrait de toutes les communautés qu'un écrivain français a appelées les races maudites, cacous, caqueux, crétins et autres. C'est enfin le portrait de toutes les sectes condamnées par l'Église comme hérétiques, les cagots, les marrons, tous les hérétiques en général ; et, par divers traits, celui des lépreux et des mendiants, gens maudits également. Les francs-maçons aussi peuvent s'y reconnaître, et, à une époque bien rapprochée de nous, sous le second empire, on croyait à Perpignan que, dans leurs réunions, ils sacrifiaient l'un d'eux pour le manger [2]. Entre tout ce monde de sorciers, d'hérétiques, de lépreux d'une part, et les Juifs d'autre part, il n'y a pas de différence ; Juifs et sorciers, sorciers et Juifs, pour la foule c'est la même chose. La ressemblance est même beaucoup plus exacte qu'on ne le croirait. Les Juifs sont effectivement des sorciers et des fascinateurs, les témoignages à cet égard sont maintenant nombreux, et il y a longtemps que je le soupçonne. J'ai toujours pensé que la grande vogue des médecins juifs au moyen âge tenait en partie à la puissance surnaturelle qu'on leur attribuait [3]. Saint Louis a défendu aux Juifs d'exercer la magie [4] ; à Tolède, il était convenu que les prières des Juifs obtenaient la pluie quand elle refusait de venir sur la prière des chrétiens [5] ; les Juifs d'Espagne passaient pour laisser à leurs fils la Clavicule de Salomon et autres livres de magie [6] ; si les Juifs d'Angleterre ne peuvent pas assister au couronnement de Richard Ier [7], c'est probablement parce qu'on craint qu'ils ne jettent le mauvais œil ; enfin, suivant l'hypothèse ingénieuse de M. Tuchmann [8], le fameux canon 49 du concile d'Elvire, de l'année 320,

[1] L'étude de M. Tuchmann a pour titre : *Les fascinateurs.*
[2] Tuchmann, *l. c.*, col. 370.
[3] Cf. Cassel, dans l'article *Juden* de l'Encyclopédie Ersch et Gruber, p. 66-67.
[4] Graetz, VII, 2e édit., p. 467.
[5] *Schebet Jehuda*, édit. Wiener, p. 109 et 122.
[6] M. Israël Lévi, sur P. de l'Ancre, *l. c.*, p. 244.
[7] *Ibid.*, p. 245, note 2.
[8] *Mélusine, l. c.*

Digitized by Google

veut dire qu'il faut éviter qu'un Juif ne bénisse la récolte des champs, parce que les Juifs ont le mauvais œil contre lequel la bénédiction du prêtre chrétien serait ensuite impuissante [1]. Qui n'a pas le mauvais œil, du reste? Des papes mêmes l'ont eu, entre autres Pie IX et au plus haut degré.

Que veux-je conclure de tout ceci? C'est que le portrait du Juif, dans tous ses traits, est juste aussi fidèle que celui du sorcier; l'un est un portrait de fantaisie, l'autre l'est également. Les Juifs, dont on parle et qu'on accuse, ce ne sont pas les Juifs véritables, ce sont les Juifs de la légende. Les idées, les sentiments et les préventions qu'on nourrit à leur égard ne sont pas pris dans la vie réelle, ils ne sont pas le fruit de l'expérience et de l'observation, mais de pures inventions, où il n'y a de vrai que l'immense agitation d'esprit de celui qui les conçoit. Toute personne et toute communauté qui, même par des détails insignifiants de la vie civile ou religieuse, se distingue de la masse, est suspecte, calomniée, malmenée et maltraitée. N'avons-nous pas vu récemment, à propos de cette représentation de *Shylock* dont j'ai parlé, un écrivain brillant, mais qui a quelquefois ses nerfs, se plaindre de nos livres de prière en hébreu et de notre prétendue passion d'être à part, qui l'agace et l'irrite [2]? Ce crime est exactement celui des sorciers, des hérétiques, des huguenots et protestants, des lépreux; il est celui des étrangers, qui sont un peu partout considérés, par le peuple, comme des êtres dangereux [3], et les prêtres catholiques eux-mêmes sont, par la même raison, tenus en suspicion par la foule, ils ont le mauvais œil [4]. Les Juifs sont tout cela ensemble : plus ou moins hérétiques, plus ou moins lépreux, tous plus ou moins prêtres également pour le peuple [5], sorciers tout à fait, et finalement étran-

[1] Aguirre, *Collectio consiliorium omnium Hispaniæ*, tome Ier, p. 279.

[2] M. Jules Lemaître, dans le feuilleton des *Débats* cité plus haut, édition du soir. M. Lemaître aurait pu facilement se procurer, dans une librairie, la traduction française de nos prières. L'inquiétude qu'elles lui inspirent se dissipera peut-être quand il saura que l'immense majorité des Juifs ne les comprend pas plus que lui dans le texte original.

[3] Tuchmann, *l. c.*, col. 342 et suiv.

[4] *Ibid.*

[5] Et même, on dirait, pour M. Jules Lemaître.

Digitized by Google

gers, d'une autre race. Quoi d'étonnant que toutes les préventions se réunissent et s'accumulent sur nos têtes ! Les protestations et les preuves n'y font rien, nous sommes en pleine légende et que peuvent les faits contre la légende ? Malgré notre patriotisme éprouvé, nous serons une race sans patrie ; malgré l'antiquité de notre séjour dans nos pays, antérieur souvent à celui de beaucoup d'autres habitants qui les ont envahis plus tard [1], nous serons des nouveau-venus ; malgré le peu de certitude des théories sur les races ariennes, nous serons seuls des allophyles. Ce n'est pas nous qui nous séparons de la majorité, c'est la majorité qui se sépare de nous, c'est elle qui, par un sentiment de défiance presque maladive, nous éloigne et nous repousse. On s'obstine à nous regarder comme quelque chose de singulier, de mystérieux, et aussitôt l'imagination de prendre le trot et le galop, la ronde infernale qui se met à tourner, tous les soupçons, toutes les craintes et toutes les terreurs qui s'éveillent, prennent corps, se transforment en fantômes effrayants. Comment expliquer autrement, par exemple, que dans un pays de trente-six millions d'âmes, on prétende que la nation entière est assujettie et subjuguée par les Juifs, qui y sont au nombre de soixante-dix mille ? S'il y a quelque chose de sérieux dans le livre de la *France juive*, c'est cela, c'est ce perpétuel et obsédant cauchemar.

Il y a là un problème de psychologie que l'on peut recommander à l'attention des historiens et des philosophes. C'est aussi un problème social pour la solution duquel je suis sûr que nous rencontrerons le concours de tous les hommes sincères et honnêtes. L'histoire des persécutions subies par les Juifs est une honte pour l'humanité et qui doit rendre modestes ceux qui parlent de civilisation, de progrès, de morale et de charité. Ce n'est pas seulement au moyen âge, c'est aujourd'hui et tous les jours que nous voyons se produire, au sujet des Juifs, les mensonges les plus effrontés, les exagérations les plus ridicules, les documents inventés de toutes pièces, des allégations prises en l'air et affirmées avec un aplomb inoui [2]. La légende se forme sous nos yeux, nous voyons

[1] Comme, par exemple, les Normands en France.

[2] Par exemple, les 44 préfets juifs de France, les 35,000 Juifs étrangers natura-

Digitized by Google

comment elle se fabrique, comment elle est accueillie par la crédulité publique. La littérature chrétienne du moyen âge, les haines religieuses, les préjugés héréditaires et ataviques lui ont frayé le chemin. Nous entendons dire que des gens qui n'ont jamais vu ni connu de Juifs, qui n'ont jamais souffert par eux et qui ne savent absolument rien d'eux, s'associent avec passion à une campagne antisémitique. Des cris de détresse sur la prétendue toute-puissance des Juifs viendraient de départements où il n'y a pas et n'y a jamais eu de Juifs, où les Juifs sont un mythe. Cela ne m'étonne pas. Que voulaient de plus, aux Juifs, Shakspeare et ses auditeurs, puisque depuis trois siècles il n'y avait plus de Juifs en Angleterre? Que leur voulait ce Pierre de l'Ancre, en 1620, puisque depuis deux siècles il n'y avait plus de Juifs en France, sauf quelques exceptions sans importance[1] ? Le préjugé seul peut expliquer ces haines aveugles et sans objet.

Je ne sais si les temps sont proches où ces misérables querelles prendront fin, mais j'ai confiance dans l'avenir. On nous attaque au nom des intérêts des classes populaires[2], il me semble que le jour n'est pas éloigné où les classes populaires se détourneront, plus encore qu'elles ne le font à présent, des agitateurs qui les trompent et se moquent d'elles. Je crois bien que l'humanité revient de plus en plus à l'idée biblique où la grande fonction de Dieu est d'être juste et de rendre les hommes heureux. Aucun livre ancien n'est plus sévère que la Bible pour ceux qui exploitent et oppriment le pauvre monde. La moitié de la Bible hébraïque est consacrée à défendre, contre le riche, les intérêts des pauvres et

lisés tout exprès pour les élections, les 3 millions donnés au ministère pour les élections, la main-mise par un banquier juif sur les terres de Bohême, les projets ténébreux de l'*Alliance israélite* sur les terres de Galicie, l'argent dépensé à pleines mains pour corrompre les juges dans un récent procès de Galicie intenté à des agents d'émigration. Il est clair aussi que c'est le fameux *or des Juifs* qui a gagné le procès de Tiszu-Eszlar. Mais nos adversaires ne craignent-ils pas qu'on ne dise que les consciences sont bien faciles à acheter ? Cela me paraît pourtant fort humiliant pour eux.

[1] Voyez aussi le rapport de M. Arnoul, de 1711, publié par M. Jonas Weyl, *Revue*, XII, 273 ; et la pièce de 1681, publiée par M. Abr. Cahen, *Revue*, II, 116 et suiv.

[2] Réunion de Neuilly du 19 janvier 1890.

Digitized by Google

des humbles. Aussi longtemps qu'il restera dans nos cœurs une étincelle de l'esprit biblique, nous serons avec les opprimés (dont nous sommes) contre les oppresseurs, avec ceux qui veulent rapprocher les hommes contre ceux qui les divisent, avec ceux qui veulent apaiser les haines de races, contre ceux qui les attisent, et nous resterons fidèles au grand idéal des Prophètes, qui est celui de la fraternité universelle. Cet idéal n'est pas du goût de certains idéalistes plus distingués que nous, à ce qu'il paraît. Après avoir passé, pendant des siècles, pour le plus haut rêve de l'humanité, il n'est plus en faveur aujourd'hui, on nous le fait assez voir. Les rivalités sociales et nationales, et, par-dessus tout, la défaite de la France, qui a été la défaite de toutes les idées généreuses en Europe, ont fait qu'il subit une éclipse. Nous le garderons cependant, parce que c'est le bon, et on y reviendra.

Digitized by Google

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 26 DÉCEMBRE 1889.

Présidence de M. Moïse Schwab.

Le Conseil s'occupe de l'impression du volume des textes latins et grecs. *M. Th. Reinach* communique les propositions de l'imprimeur. Le Conseil autorise M. Th. Reinach à préparer un projet de traité avec ce dernier.

L'Assemblée générale est fixée au 25 janvier 1890.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Camille Bloch, présenté par MM. Théodore Reinach et Israel Lévi.

Ruff, rabbin de Sedan, par MM. Zadoc Kahn et Israel Lévi.

Israelsohn, par MM. J. Derenbourg et Israel Lévi.

Fuerst, rabbin, par MM. J. Derenbourg et Israel Levi.

SÉANCE DU 30 JANVIER 1890.

Présidence de M. J. Oppert, *président.*

M. le président prononce une allocution vivement applaudie. Il propose d'adresser à M. Ad. Franck une lettre officielle pour le remercier des services qu'il a rendus à la Société.

M. Israël Lévi propose de décerner à M. Franck le titre de président honoraire.

M. Zadoc Kahn pense que ce titre impliquerait la renonciation à redevenir jamais président actif, le Conseil préfèrera sans doute laisser à M. Franck le moyen de remplir de nouveau les fonctions dont il s'est acquitté avec tant de dévouement.

La proposition de M. le président est adoptée.

M. Zadoc Kahn propose de voter des remerciements au conférencier de la dernière assemblée générale, M. Isidore Loeb, qui ne cesse de rendre des services de tout genre à la Société. Il propose

Digitized by Google

également de remercier M. le Secrétaire pour ses excellents rapports.

Ces deux propositions sont adoptées.

M. Salomon Reinach exprime le regret qu'à la dernière assemblée générale, par suite de circonstances indépendantes de sa volonté, le conférencier ait été acculé à un espace de temps trop limité.

M. Loeb propose, pour remédier à cet inconvénient, de supprimer à l'avenir le rapport du secrétaire ou la conférence.

M. Zadoc Kahn combat cette idée. Le rapport est indispensable pour mettre la Société au courant de la situation intellectuelle, la conférence pour attirer le pubic.

M. Salomon Reinach demande que le rapport soit désormais intitulé « Conférence sur les travaux de la Société ».

M. Théodore Reinach insiste pour le maintien du Rapport annuel : le rapport littéraire est aussi nécessaire que le rapport financier.

M. Maurice Vernes fait hommage d'un volume qu'il vient de publier sous le titre de « Les résultats de l'exégèse biblique ».

L'ordre du jour appelle l'élection des membres du Bureau.

Sont élus ;

Vice-présidents : MM. Hartwig Derenbourg et Théodore Reinach ;

Trésorier : M. Erlanger ;

Secrétaires : MM. Albert Cahen et Vernes.

MM. Zadoc Kahn, Isidore Loeb, S. Reinach, Halévy et Schwab sont élus membres du Comité de publication.

SÉANCE DU 27 FÉVRIER 1890.

Présidence de M. J. Oppert, *président.*

Sont élus membres de la Société :

Mme Kann, présentée par MM. Théodore Reinach et Zadoc Kahn ;

Digitized by Google

MM. METZGER, rabbin de Belfort, par MM. ZADOC KAHN et LÉVI ;

Charles WEISSWEILLER, par les mêmes ;

Philippe BLOCH, rabbin de Posen, par les mêmes ;

VOGELSTEIN, rabbin de Stettin, par MM. HALÉVY et Isidore LOEB.

M. Schwab fait une communication sur une traduction en grec moderne du Pentateuque étudiée par M. Beleli.

M. Isidore Loeb fait une communication sur *Méir de Rothenbourg.*

SÉANCE DU 27 MARS 1890.

Présidence de M. THÉODORE REINACH, *vice-président.*

M. le président exprime la reconnaissance du Conseil pour l'hommage public rendu par M. le Grand Rabbin *Zadoc Kahn* à la Société des Etudes Juives, lors de son installation comme grand rabbin du Consistoire central.

M. le président remercie également *M. Albert Cahen* de sa conférence sur la *musique liturgique des Juifs.*

M. Salomon Reinach veut bien se charger d'en faire une, à la fin du mois d'avril, sur l'*Arc de triomphe de Titus.*

M. Alexandre COHEN, présenté par MM. Th. REINACH et ZADOC KAHN, est élu membre de la Société.

M. Lazard fait une communication sur *un règlement inédit pour les Juifs de France au* XIVe *siècle* ; il entretient le Conseil d'un projet de publication de pièces inédites.

Les secrétaires : Albert CAHEN, VERNES.

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, 59, RUE DUPLESSIS.

Digitized by Google

Digitized by Google

Héliog. Dujardin

LES DÉPOUILLES DU TEMPLE

AU TRIOMPHE DE TITUS

Digitized by Google

L'ARC DE TITUS

CONFÉRENCE

FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES LE 3 MAI 1890

PAR M. SALOMON REINACH

Attaché des Musées nationaux.

MESDAMES ET MESSIEURS,

En l'an 66 de l'ère chrétienne, sous le règne de Néron, une émeute, née de motifs en apparence futiles, éclata subitement à Jérusalem. Le procurateur romain, Gessius Florus, avait refusé de condamner un Grec qui s'était permis d'immoler des oiseaux à la porte de la synagogue de Césarée. Le mouvement populaire fut d'abord impitoyablement réprimé ; mais les Juifs soulevés prirent bientôt le dessus et, après la retraite du procurateur, massacrèrent les garnisons qu'il avait laissées dans les trois forts ou tours qui dominaient l'enceinte de Jérusalem [1].

Il ne m'appartient pas de vous raconter les péripéties de la guerre terrible dont les événements du printemps de 66 marquèrent les débuts. La défaite du gouverneur romain de Syrie, Cestius Gallus, qui perdit six mille hommes et toutes ses machines de guerre dans l'automne de la même année [2], fit comprendre à Néron que l'affaire était sérieuse et que cette rébellion d'un petit peuple mettait en

[1] Tillemont, *Histoire des Empereurs*, t. I, p. 498-504.
[2] *Ibid.*, p. 506-508.

Digitized by Google

danger tout l'Orient de l'Empire. Il envoya Vespasien en Judée avec une armée considérable, qui commença les opérations dans l'automne de l'année 67 [1].

Vespasien avait alors cinquante-huit ans. C'était un rude soldat, d'extraction assez humble, qui avait successivement servi en Thrace, en Germanie, en Bretagne, en Afrique, donnant partout à ses soldats l'exemple de la tempérance, du courage et de la simplicité. Son fils Titus, qui l'accompagnait, avait le commandement d'une légion.

Jérusalem fut sauvée momentanément par la mort de Néron, survenue le 9 juin 63, et par les sanglants désordres qui la suivirent. La seule année 69 vit trois empereurs à Rome, Galba, Othon et Vitellius. Le 3 juillet, l'armée de Vespasien le proclama empereur ; le 20 décembre, la mort de Vitellius assurait la possession de l'empire au chef des légions romaines en Orient. Pendant la guerre civile, il s'était établi en Égypte, abandonnant à son fils Titus le commandement des troupes de Judée. Titus, dans l'attente des événements d'Italie, se tint sur la réserve pendant près d'un an, laissant les factions hostiles se déchirer entre elles à Jérusalem. Lorsqu'il reparut sous les murs de la ville, au printemps de 70, ce fut avec l'intention arrêtée d'en finir avec la résistance des Juifs [2].

Alors commença le siège effroyable de cinq mois dont les épisodes, à la fois sauvages et héroïques, nous ont été racontés en détail par l'historien Josèphe. Je ne puis m'y arrêter ici. Les deux chefs des Juifs, ou plutôt du parti des exaltés qui voulaient la lutte à outrance, repoussant toutes les offres de conciliation de Titus, étaient Jean de Gischala et Simon bar Giora. Lorsque le temple devint la proie des flammes, le 10 août 70, la résistance continua dans la ville haute : les Romains ne s'en rendirent entièrement maîtres que le 10 septembre.

Le carnage avait été tel que les soldats de Titus s'en lassèrent eux-mêmes. On enferma une partie des survivants dans le quartier du temple réservé aux femmes ; sept cents jeunes hommes, choisis parmi les plus grands et les plus beaux, furent épargnés par le

[1] Tillemont, *Histoire des Empereurs*, tome I, p. 509-532.
[2] *Ibid.*, p. 536.

Digitized by Google

vainqueur pour orner son triomphe. Jean de Gischala s'était réfugié dans un égout : contraint par la faim d'en sortir, il se rendit lui-même aux Romains. Simon bar Giora put rester caché plus longtemps et ne tomba aux mains des légionnaires que lorsque Titus avait déjà quitté Jérusalem. On le mit aux fers et on l'envoya en Italie, où la solennité du triomphe prochain le réclamait.

Ce triomphe, que Josèphe nous a très minutieusement décrit, fut célébré à Rome l'année suivante, vers le mois de juin 71. Je me propose de vous faire connaître cette fête des vainqueurs et le monument qui en a gardé le souvenir.

A l'époque républicaine, la célébration d'un triomphe par un général victorieux était soumise à des règlements sévères. Il fallait que le Sénat eût décrété cette récompense et que le chef militaire n'eût pas encore mis le pied dans Rome ; alors seulement il était autorisé à y pénétrer avec son armée et à monter en grande pompe au Capitole. Lucullus, après ses glorieuses campagnes contre Mithridate, dut attendre pendant trois ans, aux portes de Rome, la décision indispensable du Sénat ; si, dans l'intervalle, il avait franchi l'enceinte de la ville, il aurait perdu, par ce fait même, son autorité militaire et n'aurait pu la reprendre pour triompher à la tête de ses troupes.

A l'époque impériale, le souvenir de ces règles était encore assez vif pour qu'on désirât s'y conformer, du moins en apparence. Dès que Vespasien apprit le débarquement de Titus en Italie, il alla à sa rencontre avec son second fils Domitien. Pendant qu'il était hors de la ville, le Sénat ordonna qu'il fût célébré deux triomphes, l'un pour le père et l'autre pour le fils. Vespasien, qui avait horreur des cérémonies officielles, refusa ce double honneur et résolut de triompher en même temps que Titus.

Dès l'aube du jour fixé pour leur entrée dans Rome, une foule immense s'était massée sur le parcours du cortège impérial. Les deux princes avaient passé la nuit au temple d'Isis, autour duquel campait leur armée. La situation de ce temple nous est connue avec quelque exactitude [1]. Il s'élevait sur le Champ de Mars,

[1] Cf. L. Canina, *Annali dell' Instituto*, 1852, p. 348.

Digitized by Google

c'est-à-dire entre le Tibre et l'enceinte de Rome, non loin de la *Villa Publica,* édifice où, du temps de la République, les consuls procédaient à la levée des troupes et les censeurs à l'opération du cens.

Le jour paraissait à peine que l'on vit Vespasien et Titus, couronnés de laurier et vêtus de robes de pourpre, se diriger vers le portique d'Octavie, où le Sénat, les magistrats et les chevaliers romains les attendaient. Ce portique, situé entre le Cirque flaminien et le théâtre de Marcellus, avait été construit par Auguste et reçut de lui le nom de sa sœur. Il contenait une riche bibliothèque, qui devait être dévorée par le feu sous le règne même de Titus. Devant le portique, on avait dressé une estrade portant des sièges d'ivoire, où les princes prirent place au milieu des acclamations enthousiastes des soldats. Vespasien leur imposa silence par un signe, puis, au milieu d'un profond recueillement, il ramena sa toge sur sa tête et récita les prières accoutumées. Titus suivit son exemple. Enfin, Vespasien adressa une courte harangue aux troupes et les invita à se rendre au festin qui avait été préparé pour elles. Pendant ce temps, il gagna avec Titus la Porte dite triomphale, dont l'emplacement exact est malheureusement incertain [1] ; ils y prirent leur repas et se revêtirent de leurs habits triomphaux.

Auprès de la Porte triomphale étaient les autels de plusieurs divinités auxquelles les princes offrirent d'abord un sacrifice. Puis le cortège se forma pour l'entrée dans la ville. Josèphe ne donne pas de détails sur l'itinéraire que l'on suivit ; on a pu cependant le restituer avec vraisemblance d'après les descriptions de triomphes nalogues. La Porte triomphale ne donn ait pas directement accès adans Rome : c'était un arc, datant de l'époque de la République, qui formait la limite entre le Champ de Mars et le faubourg du Cirque flaminien. C'est à travers cette porte que l'on fit passer la dépouille mortelle d'Auguste, lorsqu'on la transporta du Palatin à son mausolée, situé sur les bords du Tibre au nord-ouest du Champ de Mars.

[1] Voir Preller, *Regionen Roms*, p. 230.

Digitized by Google

Dans le voisinage immédiat de la Porte triomphale étaient le théâtre de Pompée et le Cirque flaminien, où une innombrable multitude avait pris place pour voir passer le cortège. Il entra probablement dans Rome par la *Porta Carmentalis,* puis traversa le *Forum boarium,* le marché aux bœufs, pénétra dans le grand Cirque et, suivant la vallée qui s'ouvre entre le mont Palatin et le mont Cœlius, alla rejoindre la Voie Sacrée, qu'il remonta. Cette voie, la plus ancienne de Rome, passait par le Forum et conduisait jusqu'au Capitole. C'est à son point culminant, là où elle franchit le col de la Velia, que devait s'élever plus tard l'arc de Titus.

La pompe triomphale fit halte devant le temple de Jupiter Capitolin. Un usage antique voulait qu'on y attendît jusqu'à ce qu'un héraut vînt annoncer la mort du chef des ennemis. Paul Émile avait épargné Persée; Pompée et Tibère, vainqueurs, avaient laissé la vie à leurs captifs ; mais Jules César ne pardonna pas à Vercingétorix, et Vespasien ne se montra pas plus généreux que César. Nous ignorons ce que devint Jean de Gischala, mais Simon, fils de Gioras, qui avait figuré dans le cortège des vainqueurs, fut traîné la corde au cou dans le Forum, battu de verges et exécuté. Quand on annonça que Simon avait vécu, des clameurs et des applaudissements retentirent; puis on offrit des sacrifices solennels et les princes se retirèrent dans leur palais, où les attendait un magnifique festin. Toute la ville, pendant le reste du jour, se livra à de bruyantes réjouissances. On ne fêtait pas seulement la victoire de l'empire sur les Juifs, mais la fin des guerres civiles et le commencement d'une ère de prospérité.

La description du triomphe que donne Josèphe n'est pas exempte de rhétorique et d'enflure, mais elle est pourtant assez précise pour qu'on puisse reconstituer par l'imagination le brillant cortège dont il fut témoin.

En tête, l'on portait les images des dieux, sculptées dans des matières précieuses. Puis venaient de nombreux animaux, réservés au sacrifice sur le Capitole ; ceux qui les conduisaient étaient vêtus d'habits de pourpre brodés d'or. Les captifs, qui suivaient au nombre de sept cents, étaient eux-mêmes si richement vêtus que l'éclat de leur parure effaçait la tristesse de leurs visages. A la

Digitized by Google

suite venaient de grands cadres divisés en plusieurs registres, enrichis d'ivoire et d'or, où étaient représentées par la peinture les scènes les plus mémorables de la guerre. On y voyait, entre autres, la prise de Jérusalem et l'incendie du temple, avec tous les sanglants épisodes des derniers jours de la lutte. Le défilé des dépouilles venait ensuite. Au milieu de trésors de toute espèce, qui excitaient l'admiration de Josèphe, les regards étaient surtout attirés par les objets du culte que les Romains avaient pris dans le temple de Jérusalem. C'étaient la table d'or, du poids de plusieurs talents, et — je traduis exactement Josèphe, qu'on a souvent mal interprété dans ce passage [1] — « un candélabre également en or, » mais différent des candélabres ordinaires par sa forme appro- » priée à nos usages. Il se composait d'une tige centrale fixée » sur un pied ; de cette tige se détachaient des rameaux plus » minces, disposés comme les dents d'un trident. Chacun d'eux se » terminait par une lampe de bronze. Il y avait en tout sept » lampes, qui symbolisaient la sainteté de la semaine chez les » Juifs. » A la suite des autres dépouilles venait le volume de la Loi, la *Thora*, puis un grand nombre de statues de la Victoire, en ivoire et en or. La marche était fermée par deux chars : dans le premier se tenait Vespasien, dans le second Titus. Domitien, le frère cadet du triomphateur, montait un magnifique cheval blanc et caracolait autour d'eux.

Suétone nous a fait connaître, sur cette journée mémorable, un détail piquant que Josèphe n'a pas recueilli. Vespasien trouva, paraît-il, la cérémonie bien longue et ne cessa de grommeler pendant qu'elle s'accomplissait. « C'est bien fait ! disait-il ; pourquoi avoir souhaité, à mon âge, les honneurs du triomphe ! » Et il lui tardait de voir la fin de ces pompes, dont la rusticité de sa nature de soldat s'accommodait mal.

Après le triomphe, Vespasien rebâtit le temple de la Paix, qui fut dédié en 75, et y fit placer, au milieu d'autres trésors, la table et le chandelier du temple de Jérusalem. Le temple de la Paix était situé au nord-est du Forum et comptait parmi les plus magnifiques

[1] Josèphe, *Bell. judaic.*, VII, 5. La traduction d'Arnauld d'Andilly, réimprimée par Buchon dans le *Panthéon littéraire*, fourmille de contre-sens.

Digitized by Google

monuments de Rome; son emplacement est aujourd'hui couvert par un réseau de ruelles étroites et il n'en subsiste presque plus de vestiges. Le volume de la Loi et les voiles de pourpre du sanctuaire furent conservés dans le palais impérial.

Vespasien mourut le 23 juin 79. Son fils Titus ne régna pas même deux ans et mourut le 13 septembre 81. De son vivant, on avait élevé dans le grand Cirque un arc de triomphe pour célébrer sa victoire sur la Judée, mais cet arc, peut-être resté inachevé, qui était encore debout au VIIe siècle, a disparu sans laisser de traces. Nous le connaissons par la mention d'un manuscrit anonyme, conservé au monastère d'Einsiedeln, qui contient un recueil d'inscriptions et un itinéraire dans Rome. C'est la plus ancienne collection d'inscriptions latines qui soit parvenue jusqu'à nous. Dans le nombre s'en trouve une de sept lignes, avec la mention « *in arcu in circo maximo* », dont voici la traduction : « Le Sénat et le peuple » Romain, à l'empereur Titus César, fils du divin Vespasien, Ves- » pasien Auguste, grand pontife, revêtu de la puissance tribunice » pour la dixième fois, imperator pour la dix-septième, consul pour » la huitième, père de la patrie, à leur prince; parce que, suivant » les préceptes et les conseils et sous les auspices de son père, il a » dompté la nation des Juifs et a détruit la ville de Jérusalem » que tous les généraux, tous les rois, tous les peuples antérieurs » avaient vainement attaquée ou qu'ils n'avaient même pas essayé » de réduire. »

Cette inscription superbe montre assez dans quelle ignorance de l'histoire vivaient les Romains du Ier siècle. Deux rois d'Égypte, trois rois d'Assyrie, les Ptolémées, les Antiochus, Pompée lui-même, s'étaient tour à tour emparés de Jérusalem, et l'on ne craignait cependant pas d'écrire sur la face d'un arc de triomphe que la conquête de cette ville par Titus avait été la première! Les œuvres des historiens de l'antiquité sont pleines d'erreurs et de mensonges, mais il est rare de trouver ainsi en faute une inscription officielle. Cette fois, le marbre a été plus patient que le parchemin.

La dédicace que nous venons de citer date de l'an 81; elle n'a donc pu précéder que de quelques mois la mort de Titus. Par un

Digitized by Google

motif que nous ignorons, un second arc de triomphe fut élevé, sous le règne de Domitien, en mémoire des mêmes événements; c'est celui qui subsiste encore aujourd'hui. L'inscription qu'on y lit est plus simple; elle se trouve sur la face de l'arc qui regarde le Colisée : « Le Sénat et le peuple romain au divin Titus, fils du divin » Vespasien, Vespasien Auguste [1]. » Comme Titus y est qualifié de *divin,* il est certain que cette dédicace est postérieure à sa mort, mais il n'est pas impossible que la construction du monument ait été commencée sous le règne même de Titus.

Un arc de triomphe est essentiellement une porte ornée de bas-reliefs et de statues. Les architectes romains ont su varier ce type primitif dont les modernes se sont inspirés à leur tour. Les nombreux arcs dont il subsiste des restes — on en a compté plus de cent dans tout l'empire — peuvent être répartis en trois classes, représentées chacune par plusieurs monuments dont la date exacte nous est connue. Le premier modèle, le plus simple de tous, est celui de l'arc d'Auguste à Suse; c'est une porte unique, donnant accès à une voûte et encadrée d'une construction quadrangulaire dont les angles sont ornés de colonnes engagées qui supportent l'architrave. Le second type est celui de l'arc de Titus, le plus ancien et le plus simple de ceux qui subsistent à Rome; il se distingue surtout du précédent par la présence de colonnes engagées qui supportent l'arc central. Le troisième est brillamment représenté par l'arc de Constantin, où la grande porte du milieu est flanquée de deux portes plus basses et où les éléments purement constructifs sont comme écrasés par la richesse de la décoration sculpturale.

De tous les arcs qui nous restent, il n'en est pas un seul qui ait conservé les statues de bronze placées sur son sommet, mais nous pouvons nous en faire une idée précise par la représentation de ces monuments sur les monnaies. Je citerai comme exemples un arc de Néron et un arc de Domitien, l'un et l'autre gravés sur de grands bronzes; le second est particulièrement remarquable par les deux chars attelés d'éléphants qui le surmontent [2].

Il subsiste encore quelque incertitude sur l'origine de ces cons-

[1] Voir la zincogravure dans les *Denkmæler* de Baumeister, t. III, p. 1868.
[2] Donaldson, *Architectura numismatica*, p. 222, nos 56, 57.

Digitized by Google

tructions, que la Grèce classique n'a pas connues et qui deviennent si nombreuses dans l'empire romain à partir du IIe siècle avant l'ère chrétienne. Il est probable qu'il faut y reconnaître, comme dans l'architecture romaine tout entière, le résultat de la combinaison de deux éléments, l'un fourni par l'art étrusque, l'autre emprunté à la Grèce alexandrine. Les portes voûtées existaient certainement en Étrurie, puisque nous en possédons encore, et les portes ornées de statues et de bas-reliefs n'étaient pas inconnues des grandes cités grecques à l'époque des successeurs d'Alexandre.

L'arc de triomphe, élevé de préférence sur un des points de la voie que la pompe triomphale avait suivie, est destiné à rappeler le passage du cortège à travers la porte qui donnait entrée dans la ville. C'est un monument durable d'un spectacle éphémère, l'expression lapidaire d'une cérémonie imposante entre toutes, dont elle est destinée à perpétuer la mémoire. Les grands tableaux que l'on porta au triomphe de Titus étaient exécutés avec tant d'art et d'exactitude qu'ils pouvaient donner, à ceux mêmes qui n'avaient pas quitté Rome, l'idée des victoires que l'on célébrait dans cette fête. La procession des captifs, l'étalage des dépouilles enlevées au temple, complétaient la vivacité de cette impression. Mais la pierre seule, avec la dureté qui lui permet de braver les siècles, pouvait recevoir l'empreinte presque impérissable de ces souvenirs. C'est par ce principe que s'explique aisément la décoration des arcs de triomphe romains [1]. Tantôt, comme sur l'arc de Constantin, dont les sculptures proviennent en partie d'un arc de Trajan, on voit des scènes de combats qui rappellent la guerre heureusement terminée ; tantôt, comme sur celui de Titus, c'est le triomphe lui-même, tel qu'il passait au milieu des acclamations sur la Voie Sacrée, qui est représenté par ses plus éclatants épisodes.

L'arc de Titus n'est qu'un petit monument, dont la hauteur ne dépasse guère 15 mètres [2]. On répète à tort qu'il est en marbre pentélique : la partie intérieure est en travertin, tuf calcaire des environs de Tivoli, et le marbre a été réservé, avec une sage éco-

[1] Voir Philippi, *Ueber die Römischen Triumphalreliefs*, Leipzig, 1872.

[2] Exactement 15m,40 ; largeur 13m,50 ; profondeur 4m,75. Voir Fr. Reber, *Die Ruinen Roms*, 2e éd., Leipzig, 1877, p. 397-400.

Digitized by Google

nomie, pour les revêtements extérieurs et pour l'attique. Les assises sont posées à sec et ne sont pas jointes par du mortier. Les caractères de l'inscription qui subsiste du côté du Colisée étaient certainement en bronze doré : ce qui le prouve, c'est que certaines lettres sont entaillées dans le marbre plus avant que d'autres[1]. Nous savons du reste que les inscriptions des monuments romains étaient en bronze et que le bronze y était souvent revêtu d'une couche d'or très épaisse, puisque, au témoignage d'un antiquaire italien du commencement du XVIIIe siècle, un seul M retrouvé sur le forum de Trajan donna pour un sequin d'or fin (environ 12 francs de notre monnaie)[2].

L'endroit où s'élève l'arc de Titus est le point culminant de la Voie Sacrée, *Summa sacra via,* où passaient les cortèges des triomphateurs au moment de pénétrer dans le Forum. Ce point, situé à 19 mètres au-dessus du Tibre, marque le sommet d'une arête, nommée Velia, qui réunit les deux collines du Palatin et de l'Esquilin. Une des faces de l'arc regarde le Colisée, l'autre est tournée vers le Forum.

Si l'arc de Titus est le plus petit et le plus simple de ceux qui subsistent à Rome, c'est aussi, sans contredit, le plus intéressant pour l'art, tant par les particularités de son architecture que par l'excellence de sa décoration sculpturale. Les colonnes engagées, placées de part et d'autre de la porte, fournissent le plus ancien exemple connu de l'ordre composite, c'est-à-dire de cette forme bâtarde, particulière à l'art romain de l'époque impériale, où un chapiteau corinthien est surmonté de volutes ioniques. Avant d'entrer dans la description des bas-reliefs de l'arc, nous devons dire quelques mots de son histoire depuis le moyen âge jusqu'à nos jours.

Aucun auteur de l'antiquité n'a fait mention de l'arc de Titus. Il existe cependant un curieux bas-relief du second ou du troisième siècle après l'ère chrétienne, découvert sur la Voie Latine où il ornait un des tombeaux des Haterii ; on y voit figuré, au milieu d'autres monuments romains, un arc de triomphe à une seule porte

[1] Desgodets, *Les édifices antiques de Rome,* éd. de 1822, p. 75.
[2] Platner, Bunsen, etc., *Beschreibung Roms,* t. III, p. 309 et suiv.

Digitized by Google

avec l'inscription ARCUS IN SACRA VIA SVMMA [1]. Bien que le dessin et la décoration de cet arc soient absolument de fantaisie, il n'est pas douteux que l'artiste ait bien voulu représenter celui de Titus. Au commencement du moyen âge, nous trouvons une première mention de l'arc de Titus dans le manuscrit anonyme d'Einsiedeln, dont j'ai eu l'occasion de parler plus haut. A cause du chandelier à sept branches, qui est le détail le plus caractéristique de sa décoration, le peuple l'appelait l' « arc des sept lampes », *arcus septem lucernarum*. On aimerait à connaître les légendes qui se sont attachées à ce monument, si précieux pour l'histoire de Rome comme pour la nôtre, mais ce que l'on sait à cet égard se réduit malheureusement à peu de chose. Un voyageur allemand du xve siècle, Nicolas Muffel, raconte qu'il y avait dans cet arc une pierre murée et que les Romains durent venir y prendre du feu, un jour qu'un magicien avait éteint tous les feux dans Rome [2]. Peut-être s'agit-il ici du candélabre à sept branches et des lampes qui y étaient représentées.

Comme presque tous les monuments de Rome, l'arc de Titus fut très maltraité au moyen âge. Vers la fin du xie siècle, la puissante famille romaine des Frangipani avait construit une vaste forteresse près de Sainte-Marie-Nouvelle, sur les ruines de la Maison Dorée de Néron ; elle y avait élevé la tour nommée *Turris cancellaria* ou *cartularia*, dont les derniers vestiges n'ont disparu qu'en 1829. L'arc de Titus était englobé dans cet ensemble de défenses et en gardait l'issue sur la Voie sacrée. C'est là qu'Urbain II habita sous la garde du consul Jean, fils de Cencius, petit-fils de Léo Frangipani, qui avait été, vers l'an mil, le fondateur de cette illustre maison [3]. Au treizième siècle, on trouve encore les Fran-

[1] *Monumenti dell' Instituto*, t. V, pl. vii ; *Annali*, 1849, p. 370 (H. Brunn). M. Brunn pense que l'arc figuré sur ce bas-relief n'est pas celui de Titus, mais un arc disparu sur l'emplacement duquel s'est élevé la Turris cartularia. J'accepte l'opinion de Jordan (I, 2, p. 277), qui est contraire à celle de M. Brunn.

[2] Nicolas Muffel, *Beschreibung der Stadt Rom*, Tubingen, 1876, p. 57. Je supprime quelques détails de ce texte, dont je dois l'indication à M. Müntz.

[3] Voir Reumont, t. III, p. 402, 420 ; Gregorovius, t. IV, p. 266, 646 ; t. VII, p. 720.

Digitized by Google

gipani maîtres du Cœlius et du Palatin : les Annibaldi, dont le centre était le quartier du Latran, leur disputaient le Colisée. Cet amphithéâtre, le Septizonium, la *Turris cartularia,* l'arc de Titus et celui de Constantin, d'autres édifices encore, formaient la grande citadelle des Frangipani, où les papes vinrent souvent chercher refuge. Vers 1500, au témoignage des dessins de l'époque, l'arc de Titus, à demi écroulé et surmonté de constructions parasites, était soutenu à l'est par le mur du couvent de Santa Maria Nova. Ce couvent était lui-même une dépendance d'une des plus anciennes églises de Rome, celle de sainte Françoise Romaine, dont l'existence est déjà attestée au VIIIe siècle sous le nom de S. Maria Antiqua et qui s'appela S. Maria Nova vers la fin du moyen âge. C'est là que fut ensevelie Francesca de'Ponziani, morte en 1440 et canonisée en 1608, qui donna à l'église le nom qu'elle porte encore aujourd'hui.

Derrière l'arc était la *Turris cartularia,* le reste de la forteresse féodale des Frangipani, qui tombait en ruines depuis le quinzième siècle. L'arc servait encore de passage à la voie dallée qui s'était appelée *Via sacra* et que tant de généraux triomphants avaient foulée.

Cet état de choses persista jusqu'à notre temps. De nombreuses gravures antérieures à 1822 montrent l'arc de Titus tel qu'il était avant les travaux qui l'ont dégagé et remis à neuf. Les colonnes d'angle avaient disparu, ainsi que les fenêtres ; il ne restait qu'une trace de l'une d'elles, du côté qui regarde le Colisée. Au-dessus de l'arc s'élevait un parapet d'une construction grossière, qui rappelait son rôle stratégique dans la vieille forteresse des Frangipani. Une curieuse gravure, datant du milieu du XVIIIe siècle, nous montre une vue du Forum, prise des environs du Capitole, avec l'arc de Titus au fond, relié à l'église de Françoise Romaine par le couvent dont nous avons parlé. Sur le premier plan sont les trois magnifiques colonnes du temple de Castor et Pollux, réédifié par Tibère sur l'emplacement d'un des plus anciens temples de la Ville. A gauche, on voit successivement le temple d'Antonin et de Faustine, devenu l'église de San Lorenzo in Miranda ; l'église des saints Cosme et Damien, construite par le pape Félix IV au VIe siècle sur

Digitized by Google

les ruines d'un temple circulaire élevé par l'empereur Maxence à son fils Romulus ; à l'arrière-plan, une autre construction de l'empereur Maxence, une basilique colossale, qui, achevée par Constantin, le vainqueur de Maxence, a gardé le nom du premier César chrétien.

En 1821, comme le couvent de Francesca Romana avait été abattu, l'arc qu'il soutenait menaçait ruine. C'est alors que le pape Pie VII chargea l'architecte français Valadier, qui avait déblayé le forum de Trajan en 1811, de procéder à un travail de réparation devenu urgent. Valadier, quoi qu'on en ait dit, s'acquitta très habilement de sa tâche [1]. Désireux de rendre sensible aux spectateurs la différence entre les parties antiques et celles qu'il était obligé d'y ajouter, il fit exécuter ces dernières en travertin, alors que le reste du parement extérieur est en marbre ; il se contenta d'esquisser les ornements des colonnes qui furent placés aux angles de l'arc et des demi-colonnes qui complétèrent celles du milieu. Une inscription, faisant face à celle que j'ai traduite plus haut, rappelle ce travail en ces termes : « Cet illustre monument de la religion et » de l'art, pliant sous le poids de la vétusté, a été consolidé et » réparé par ordre de Pie VII grand pontife, au moyen de travaux » nouveaux, faits à l'exemple des anciens, l'an XXIV de son prin- » cipat sacré. »

En somme, il ne reste plus de l'arc de Titus que la partie centrale, mais on ne peut qu'approuver la restauration qui, par l'adjonction des parties manquantes, par l'éloignement des superstructures du moyen âge, assure pour une longue durée de siècles la conservation de ce que le moyen âge a épargné. Il est du reste assez facile, en faisant une petite part à la conjecture, de restituer l'arc de Titus tel qu'il devait être sous Domitien. C'est un travail qui a déjà tenté plusieurs architectes [2] ; la gravure au trait exécutée d'après les dessins de Canina est assez précise pour qu'on y distingue tous les

[1] Je n'ai pu me procurer l'opuscule de Valadier cité par Reber : *Narrazione del ristauro dell' arco di Tito*, Roma, 1822.

[2] La meilleure restitution, celle de Guénepin, faite en 1811, est encore inédite à la Bibliothèque des Beaux-Arts. Pour les détails de l'ordre, voir les belles gravures de Desgodets, pl. LXXIX.

Digitized by Google

détails essentiels [1]. J'ai à peine besoin de faire observer que du quadrige conduit par Titus, et qui était certainement en bronze doré, il ne subsiste plus le moindre fragment. Les étendards indiqués par Canina à droite et à gauche de l'attique sont également dus à la fantaisie du dessinateur.

Nous devons nous occuper maintenant de ce qui constitue l'intérêt capital de l'arc de Titus, c'est-à-dire des bas-reliefs mutilés qui le décorent.

Il y a peu de chose à dire des figures, l'une et l'autre très endommagées, qui font saillie sur les deux clefs de voûte. Du côté du Colisée, on voit un personnage sans tête, dans le costume d'une Amazone ou de Diane chasseresse, que l'on considère généralement comme une personnification de la déesse Rome ; Canina l'a restituée en lui donnant une lance dans une main et un globe dans l'autre. Du côté du Forum sont les restes d'une figure tenant une corne d'abondance, sans tête comme la précédente, où l'on a proposé de reconnaître la Paix ou le Génie du peuple romain.

Les quatre Victoires sculptées dans les tympans sont heureusement mieux conservées [2]. Ce sont d'excellentes figures décoratives, d'un type qui reparaît très souvent dans l'art romain. Sur la façade qui regarde le Colisée, on distingue encore très nettement leurs attributs. L'une et l'autre semblent prendre leur vol en s'élevant au-dessus d'une boule qui représente la terre ; celle de gauche tient des deux mains un étendard, celle de droite une palme et une couronne. Elles portent des tuniques flottantes qui laissent un sein et une jambe à découvert ; c'est le costume de course des jeunes filles spartiates, qui les faisait appeler *phénomérides* et excitait les railleries d'Euripide. Ceux qui ont parcouru des recueils de gravures contemporaines du Directoire, savent que cette mode de la Grèce antique n'a pas toujours été dédaignée des Parisiennes.

La voussure de l'arc est décorée de caissons ornés avec beaucoup de richesse et présentant chacun au centre une grande rosace. A la

[1] Canina, *Architettura romana*, pl. CLXXXVIII. Reproduite à petite échelle dans les *Denkmæler* de Baumeister, t. III, pl. LXXXIII, fig. 1969.

[2] Voir Montfaucon, *Antiq. Expliq.*, t. IV, pl. CVIII, p. 170.

Digitized by Google

partie culminante de la voussure se trouve un bas-relief qui n'a jamais, à ma connaissance du moins, été photographié, vu les conditions défectueuses de l'éclairage en cet endroit. Force nous est donc de l'étudier à distance d'après des gravures d'une douteuse fidélité [1]. Ce bas-relief, qui représente l'apothéose de Titus, enlevé au ciel sur un aigle, suffirait seul à prouver que l'achèvement de l'arc est postérieur à la mort de cet empereur. L'idée de diviniser les empereurs défunts est un des nombreux emprunts que la Rome impériale a faits à l'Égypte des Ptolémées. Lorsqu'Auguste mourut, son corps fut exposé sur un gigantesque bûcher au Champ de Mars, et pendant que les flammes le dévoraient, on vit un aigle s'en échapper, comme pour porter avec lui dans l'Olympe la partie impérissable du nouveau dieu. Cette scène, rapportée par les historiens, a souvent inspiré les graveurs des monnaies impériales, les sculpteurs des bas-reliefs et des camées. Le défunt est alors assimilé à Ganymède, que l'oiseau des dieux enlève au palais de Jupiter. Montfaucon a déjà rapproché du bas-relief de l'arc de Titus un magnifique camée, aujourd'hui à la Bibliothèque Nationale [2], où l'on croit reconnaître l'apothéose de Germanicus. Le vainqueur de la Germanie ne fut pas empereur, mais ses amis et ses admirateurs, nombreux dans l'Empire, lui rendirent après sa mort les mêmes honneurs qu'aux Césars de sa famille. Couronné par une victoire, tenant le bâton augural et une corne d'abondance, Germanicus, sur le camée de Paris, est enlevé aux cieux par l'aigle, qui tient la palme du triomphe entre ses serres. Le bas-relief de l'arc de Titus, dont le motif est analogue, ne soutient pas la comparaison avec le camée pour la beauté de la composition et le style. L'original, d'ailleurs, est extrêmement mutilé.

Nous arrivons enfin aux trois bas-reliefs dont l'intérêt est véritablement historique, parce qu'ils se rapportent directement à la prise de Jérusalem et au triomphe de Titus.

Le premier [3] décore l'architrave de l'arc du côté du Colisée ; ce qui en reste représente une partie du cortège triomphal, avec les

[1] Montfaucon, *Supplém.*, t. V, pl. LIX, p. 133.
[2] Babelon, *Cabinet des Antiques*, pl. XLII.
[3] Montfaucon, *Antiq. Expliq.*, t. IV, pl. CI, CII.

Digitized by Google

taureaux que l'on conduit au sacrifice. Les personnages sont des victimaires armés de leurs haches, des hommes portant des vases ou des paniers de fruits, des sénateurs vêtus de longues toges, des soldats portant des tablettes fixées à des hampes, où étaient sans doute inscrits les noms des villes prises, enfin des soldats tenant des boucliers sur lesquels, à en croire les gravures, figure la tête de la Gorgone comme sur l'égide de Minerve. On a proposé d'y reconnaître des soldats de la première légion surnommée Minervia, mais cela est absolument impossible, cette légion n'ayant été instituée que longtemps après la mort de Titus [1].

L'épisode le plus curieux de ce défilé est la représentation du Jourdain, personnifié sous les traits d'un vieillard couché, appuyé sur une urne, et porté en triomphe par trois Romains. Nous savons en effet par les auteurs que les fleuves, personnifiant des provinces vaincues, figuraient souvent dans les cortèges des vainqueurs. Ainsi, dans le premier triomphe de César sur la Gaule, on voyait le Rhin, le Rhône et même l'Océan; dans le second, célébré sur l'Égypte, parut l'image du Nil [2]. Ovide, prédisant à Tibère un nouveau triomphe sur la Germanie, évoque par avance l'image du Rhin en deuil, cachant sous ses roseaux brisés sa chevelure en désordre [3]. Bien que les textes relatifs à cet usage soient assez nombreux et que nous possédions une abondante série de statues, de bas-reliefs, de coins monétaires où paraissent des dieux de fleuves couchés dans l'attitude prêtée ici au Jourdain, je crois que l'arc de Titus est le seul monument d'une pompe triomphale où l'on voie une figure de ce genre. Quant au mérite artistique de la frise dont elle fait partie, il est incontestablement très médiocre. Les groupes et les personnages isolés se succèdent sans que l'artiste ait fait aucun effort pour les composer et pour dissimuler les vides qui les séparent. La pensée de l'archéologue se reporte à l'instant vers cette admirable frise du Parthénon, où figurent aussi des animaux conduits au sacrifice; là tout est vivant, harmonieusement ordonné; ici tout est froid et juxtaposé sans art. Rien ne fait mieux ressortir le contraste

[1] Erreur partagée par Nibby, *Roma dell' anno* 1838, t. I, p. 490-494.
[2] Florus, IV, 2.
[3] Ovide, *Pontiques*, III, 4, 103 sq.

Digitized by Google

entre l'art grec de la belle époque et celui de la Rome impériale, qui, d'ailleurs, heureusement pour lui, est représenté, sur l'arc de Titus même, par de bien meilleures productions.

Les deux bas-reliefs dont il me reste à parler sont placés à l'intérieur de l'arc, au-dessus des impostes [1]. Ce sont peut-être les plus beaux monuments que nous possédions de l'art décoratif au premier siècle, ceux qui permettent de saisir le plus nettement les caractères par lesquels il se distingue et les tendances pittoresques de l'école à laquelle il appartient.

Ces tendances pittoresques ont été expliquées souvent par l'influence croissante de la peinture sur le bas-relief. On a fait remarquer que la multiplicité des plans, caractère essentiel des sculptures romaines de ce genre, est un emprunt fait par la plastique à la peinture. De tout temps la peinture, qui disposait de la perspective, a été plus libre à cet égard que la sculpture; même sur les vases peints du plus ancien style, on trouve des personnages placés sur des plans différents, alors que des bas-reliefs grecs, postérieurs de plusieurs siècles à ces vases, ne présentent encore que des figures d'un relief uniforme. Mais la saillie inégale des figures, destinée à marquer leur éloignement plus ou moins grand du spectateur, la représentation des accidents du paysage, du fond sur lequel se déroule la scène principale, ne sont pas des innovations de l'art romain. Il les a reçues de la Grèce hellénistique, en particulier d'Alexandrie, où le bas-relief grec, employé à la décoration des palais, aux œuvres de la ciselure et du travail en repoussé, s'était enrichi de procédés et de conventions inconnus aux contemporains de Phidias. C'est le sentiment du pittoresque, bien plutôt que l'influence directe de la peinture, qui a transformé ainsi le bas-relief hellénique après l'époque d'Alexandre et qui a légué à la Renaissance, par l'entremise de la Rome impériale, des modèles dont l'art contemporain s'inspire encore.

Ces réflexions faites, je vais appeler votre attention sur les détails du premier bas-relief, de celui qui représente, suivant la description

[1] Seule publication satisfaisante : Philippi, *Ueber die roemischen Triumphalreliefe*, extrait du VIe volume des *Abhandlungen der phil. hist. Classe der sæchsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, Leipzig, 1872, pl. II et III (lithographies).

Digitized by Google

de Josèphe, un des groupes qui ouvraient la marche dans le cortège triomphal. Vous y voyez des soldats romains sans armes, couronnés de lauriers, qui portent les dépouilles du temple de Jérusalem. Ils sont au moment de passer sous un arc dont le sommet est décoré de statues, et qui représente peut-être la Porte triomphale que le cortège avait franchie au moment de pénétrer dans Rome. La manière dont cet arc est indiqué en perspective, la forte saillie des figures au premier plan, comparée au très faible relief de celles du troisième, sont autant de caractères dont l'art attique n'offre pas d'exemples, et qui sont propres, comme je le disais tout à l'heure, à l'art gréco-romain.

Lorsqu'on est en présence d'œuvres de sculpture que le temps a mutilées, il faut se résigner à les voir telles qu'elles sont et se méfier de l'imagination qui les complète. La gravure de l'ouvrage de Bartoli, qui a été souvent reproduite, indique beaucoup de détails dont il ne reste plus trace sur l'original, et qui, sans doute, n'y ont jamais existé. Plusieurs auteurs, même parmi les plus récents, ont cru reconnaître dans cette scène des captifs enchaînés et le rouleau de la Loi, parce qu'ils ont consulté la description de Josèphe plutôt que le témoignage de leurs yeux[1]. Ce qu'on distingue est d'ailleurs assez intéressant pour qu'on se prive du plaisir d'y ajouter par la fantaisie. Les objets portés par les soldats romains sont au nombre de quatre : deux tablettes ou pancartes fixées sur des hampes, pareilles à celles que nous avons déjà vues dans la procession de l'architrave, le candélabre à sept branches et la table d'or sur laquelle s'appuient les trompettes sacrées. Les tablettes, comme nous l'avons dit, portaient probablement les noms des villes prises, et il n'y a pas lieu de s'y arrêter davantage ; mais nous insisterons sur les trois autres objets.

Le candélabre à sept branches nous est connu par des textes fort anciens, qui se rapportent à une époque antérieure à la construction du temple. Dans le livre de l'Exode[2], l'Éternel dit à Moïse : « Tu » feras un candélabre d'or pur, en ouvrage bosselé ; ses calices,

[1] Voir, par exemple, la *Beschreibung Roms*, t. III, p. 311

[2] Exode, xxv, 31 (Reuss, p. 71).

Digitized by Google

» ses boutons et ses fleurs seront d'une pièce avec lui. De ses côtés » sortiront six tiges, trois de part et d'autre... Puis tu feras ses » lampes au nombre de sept et l'on y posera ces lampes, afin qu'il » éclaire l'espace opposé (la paroi opposée du tabernacle); ses mou- » chettes et ses écuelles seront en or pur. On emploiera un talent » d'or pur pour lui et tous ces objets. Tu auras soin de le faire » d'après le modèle qui t'a été montré sur la montagne. »

Les détails de la description, que nous passons, sont assez précis pour qu'on ait pu restituer avec vraisemblance le candélabre que le rédacteur de l'Exode avait en vue. Ses ornements consistaient en calices, en boutons et en fleurs, mais ni dans ce passage, ni dans aucun autre, il n'est fait mention des figures d'animaux que l'on voit sculptées sur le pied du candélabre dans le bas-relief qui nous occupe. De pareilles sculptures étaient évidemment incompatibles avec l'esprit de la loi mosaïque, et si l'artiste romain les a indiquées, c'est parce qu'il ne travaillait certainement pas d'après l'original et ne se piquait pas de cette rigoureuse exactitude que les modernes, par une sorte de superstition toujours vivace, voudraient trouver dans tous les ouvrages des anciens. C'est donc bien à tort qu'on a répandu des flots d'encre pour expliquer ou atténuer les différences de détail que présente le candélabre de l'arc, comparé à ceux que la Bible et Josèphe nous ont décrits. De pareilles discussions, chères aux archéologues des derniers siècles, ne peuvent mener à rien et nous aurons garde de nous y lancer après eux [1].

Dans sa description du triomphe de Titus, Josèphe dit que les sept branches du candélabre symbolisaient la sainteté de la semaine chez les Juifs. Ailleurs, il met ce nombre de sept en rapport avec celui des planètes [2], et cette assertion, qui se trouve déjà dans Philon, a été répétée par d'autres auteurs, saint Jérôme et Clé-

[1] Voir H. Reland, *De spoliis templi Hierosolymitani in arcu Titiano*, Traj. ad Rhenum, 1746. Le frontispice de ce rare ouvrage donne une vue générale de l'arc de Titus; à la p. 7 est une gravure du chandelier (reproduite dans Jahn, *Biblische Archæologie*, Vienne, 1805, t. III, pl. XIII), qui a été exécutée d'après un dessin très soigné, collationné sur l'original avec le concours de l'architecte du pape.

[2] *Antiq. jud.*, III, 6, 7.

Digitized by Google

ment d'Alexandrie [1]. La conception de la semaine de sept jours est d'origine chaldéenne et peut-être a-t-elle été fondée, dans le principe, sur des idées astronomiques. Mais il n'y a pas la moindre trace, dans la Bible, d'une attribution des noms des planètes aux jours de la semaine, ni d'une relation quelconque entre le nombre sept et celui des corps célestes. Il faut donc rapporter à l'exégèse subtile des Alexandrins, et non à d'anciennes traditions, ce que Josèphe et les écrivains postérieurs nous ont exposé à ce sujet.

Le candélabre du tabernacle primitif était placé, suivant l'ordre de l'Éternel, contre la paroi méridionale, les becs des lampes tournés vers le nord et répandant leur lumière sur la sainte table. Il est probable que les lampes brûlaient non seulement toute la nuit, comme cela est expressément attesté par les textes, mais tout le jour, sans quoi le tabernacle serait resté dans l'obscurité [2]. Josèphe prétend que trois lampes brûlaient durant le jour et que l'on n'allumait les quatre autres que le soir.

Dans le Saint des Saints du temple de Salomon, il y avait dix candélabres d'or, sur le modèle de celui qui est décrit dans l'Exode, disposés cinq par cinq sur les deux côtés du sanctuaire. Ces candélabres furent pris par les Assyriens en 597 et transportés à Babylone avec les autres trésors du temple. Lorsque Zorobabel, après l'édit de Cyrus conduisit une nouvelle colonie juive à Jérusalem, il reconstruisit le temple et y replaça un candélabre. Celui-ci fut enlevé et brisé par Antiochus Épiphane, mais Judas Macchabée le rétablit. C'est ce dernier candélabre que Pompée vit dans le Saint des Saints, lorsqu'après avoir pris Jérusalem, il pénétra dans le temple avec son escorte. Donnant un exemple de modération qui l'honore devant l'histoire, il ne toucha ni à cet objet ni aux autres trésors réunis dans le même lieu. Nous avons vu comment Titus s'en empara et comment, après avoir figuré dans la pompe triomphale, le candélabre fut déposé par Vespasien dans le temple de la Paix.

Nous sommes mal informés sur la destinée ultérieure des

[1] Voir les passages cités dans Reland, *op. land.*, p 28 et suiv.

[2] Cf Riehm, *Handwœrterbuch des biblischen Alterthums*, Bielefeld et Leipzig, 1884, art. *Leuchter*.

Digitized by Google

dépouilles enlevées par Titus du temple de Jérusalem. Le Talmud raconte [1] que R. Eliezer, fils de José, qui vint à Rome sous le règne d'Hadrien, y vit la plaque d'or, portant les mots *Saint à l'Éternel*, que le grand-prêtre attachait par des fils violets à son turban [2], et le voile, encore taché du sang des offrandes, qui séparait le *lieu saint* du *Saint des Saints* [3]. Mais les sources juives sont muettes sur les autres objets du sanctuaire et nous ne savons même pas où ils furent transportés après l'incendie qui, sous le règne de Commode, consuma le temple de la Paix [4]. D'après une tradition mal autorisée, le candélabre aurait été jeté dans le Tibre par Maxence, le 28 octobre 312, lors de la défaite de cet empereur au Pont Milvius [5]. Si le fait est vrai, Constantin, qui devait tenir à la possession de cette relique, n'aura pas tardé à la faire retirer du fleuve. Lorsque Alaric s'empara de Rome en 410, le bruit courut qu'il avait enlevé les dépouilles du temple de Jérusalem et les avait portées à Carcassonne [6]. En vérité, elles restèrent à Rome jusqu'en 455, époque du pillage de cette ville par Genséric, le roi des Vandales. Celui-ci, au témoignage d'un auteur byzantin [7], les transféra alors à Carthage, la capitale du nouveau royaume vandale d'Afrique. Lorsque Bélisaire, en 534, eut mis fin à ce royaume et rendu l'ancienne province d'Afrique à l'empire, il rapporta à Constantinople les précieux objets conquis quatre-vingts ans plus tôt par Genséric. Ils figurèrent au triomphe de Bélisaire, entourés d'une respectueuse vénération ; mais à ce sentiment de respect se mêla bientôt une

[1] *Soukka*, 5 *a* ; *Meila*, 17 *b* ; *Yôma*, 57 *a*. Je dois la traduction de ces passages à l'obligeance de M. S. Fuchs.

[2] Exode, XXVIII, 38 ; XXIX, 6.

[3] Exode, XXVI, 31 ; 2 Chron., III, 14.

[4] Hérodien, I, 14.

[5] Cela est rapporté, sans indication de la source, dans l'article *Candlestick* du *Dictionary of the Bible* de Smith; le même renseignement reparaît, toujours sans référence, dans l'*Italie du Sud* de Du Pays (guide Joanne), p. 57. Après avoir vainement dépouillé tous les textes relatifs à la bataille du Pont Milvius, j'ai écrit à M. Mommsen, qui a lui-même consulté M. Harnack, mais aucun de ces savants n'a pu m'éclairer sur l'origine du renseignement donné par le *Dictionary* de Smith. Le compilateur de cet article n'a cependant pas pu inventer le fait! Peut-être un des lecteurs de la *Revue* sera-t-il plus heureux que M. Mommsen.

[6] Procope, *Bell. Goth.*, I, 12, p. 343.

[7] Anastas. Biblioth., p. 43.

Digitized by Google

crainte superstitieuse. Pendant le triomphe, un Juif de Constantinople s'approcha d'un des familiers de Justinien et lui dit que la présence de ces trésors au palais de Byzance menaçait d'être funeste à l'empire. Ils devaient rester là où Salomon les avait placés d'abord, car ils avaient toujours porté malheur à ceux qui s'en étaient emparés. N'avait-on pas vu Rome prise par les Barbares et la Carthage des Vandales conquise à son tour par Bélisaire ? — Ces paroles furent répétées à l'empereur, qui en conçut une vive inquiétude. Il donna ordre que les dépouilles du temple fussent renvoyées à Jérusalem et placées dans l'église chrétienne de cette ville [1]. Cette histoire singulière rappelle à l'esprit celle de l'arche d'alliance dont les Philistins s'emparèrent sous le gouvernement du grand-prêtre Héli et qui, transportée dans le temple de Dagôn à Asdôd, y fut la cause de calamités si terribles que les vainqueurs la rendirent eux-mêmes aux Hébreux, accompagnée d'un présent expiatoire. Il est probable, bien que les auteurs ne le disent point, que le candélabre à sept branches était un des objets sacrés qui furent renvoyés par Justinien à Jérusalem. A partir de cette époque, nous n'avons plus aucun renseignement à leur sujet ; ils disparurent sans doute dans la tourmente de l'an 614, lorsque Jérusalem fut prise et saccagée par le roi de Perse Chosroës II.

La table des pains de présentation, sur laquelle s'appuient deux longues trompettes, appartient également au mobilier sacré du tabernacle. L'Eternel dit à Moïse [2] : « Tu feras une table de bois » d'acacia, longue de deux coudées, large d'une coudée et haute » d'une coudée et demie. Tu la plaqueras d'or pur et tu mettras un » rebord d'or tout autour... Et tu feras quatre anneaux d'or que tu » placeras aux quatre angles formés par les quatre pieds, pour y » faire passer les barres destinées à porter la table. Tu feras ces » barres de bois d'acacia et tu les plaqueras d'or... Et tu feras » d'or pur les plats, les coupes, les vases et les jattes avec lesquels » on fait les libations. Et sur la table tu placeras le pain de pro- » position qui sera continuellement devant moi. »

[1] Procope, *Bell. Vandal.*, II, 9 : εἰς τῶν Χριστιανῶν τὰ ἐν Ἱεροσολύμοις ἱερά.
[2] Exode, XXV, 23.

Digitized by Google

Dans le temple de Salomon, comme dans le tabernacle, la table des pains était posée vis-à-vis du candélabre à sept branches dont elle recevait la lumière. Tous les samedis, on renouvelait les douze pains, qui devaient y être placés sur deux rangs [1]. Le Lévitique prescrit de mettre avec chaque rangée de l'encens pur, qui sera brûlé devant l'Éternel. Quant aux pains, faits avec de la fleur de farine, ils appartiendront aux prêtres, qui les mangeront dans un lieu consacré. Sur la table que figure le bas-relief de l'arc, on aperçoit deux vases, qui sont probablement ceux où devait être renfermé l'encens. Les pieds de la table sont trop mutilés pour qu'on puisse affirmer, comme l'ont fait quelques auteurs, qu'ils affectaient la forme de pieds d'animaux [2]. La table prise par Titus n'est pas celle du second temple, qui fut enlevée par Antiochus Épiphane, mais celle que Judas Macchabée avait rétablie.

Les deux trompettes qui s'appuient sur les barreaux que l'on distingue entre les pieds de la table sont, sans aucun doute, les trompettes d'argent qui servaient à annoncer les fêtes. La musique sacrée des livres saints connaît deux sortes d'instruments de ce genre ; la corne ou *schofar*, qui était recourbée comme la *buccina* des Romains et faite, du moins à l'origine, avec une corne d'animal ; la trompette droite, analogue à la *tuba* romaine, qui était d'argent ou d'airain [3]. C'est la corne ou *schofar* qui sert à annoncer le jubilé, et l'on a donc eu tort de reconnaître les trompettes jubilaires dans les deux instruments figurés sur l'arc de Titus. Il faut y voir les trompettes droites en argent dont il est question en ces termes dans la loi de Moïse [4] : « L'Éternel dit à Moïse. Fais-toi deux trompettes » d'argent en métal battu ; elles te serviront pour la convocation » de la communauté et pour la mise en marche des campements. » Quand on en sonnera, toute la communauté s'assemblera auprès » de toi à l'entrée du tabernacle, et quand on sonnera de l'une » seulement, ce seront les chefs d'Israël qui s'assembleront auprès » de toi... Ce seront les fils d'Aaron, les prêtres, qui sonneront les

[1] Lévit., XXIV, 5.
[2] Cf. Josèphe, *Antiq. jud.*, III, 6, et Reland, *De spoliis templi*, p. 89.
[3] Cf. Hieronym., *ad Hos.*, V.
[4] Nombres, X, 21.

Digitized by Google

» trompettes : ce sera là pour vous une règle perpétuelle... Et
» quand vous irez au combat dans votre pays contre l'ennemi qui
» vous attaque, vous ferez sonner l'alarme avec les trompettes pour
» vous rappeler à l'Éternel. Et dans vos jours de réjouissance, et
» dans vos fêtes et au commencement de chaque mois, vous sonne-
» rez des trompettes, à l'occasion de vos holocaustes et de vos
» sacrifices d'actions de grâces, pour que votre Dieu en garde mé-
» moire. »

Ces trompettes s'appellent *atsotserah* et leur forme est exactement semblable à celle des trompettes sacrées chez les Romains. Avec le temps, leur nombre s'était beaucoup accru, puisqu'il est question de cent vingts prêtres qui soufflaient dans ces instruments au temple de Salomon. Les candélabres et les tables du sanctuaire avaient été multipliés de même, mais, en vertu des termes de l'institution primitive, ce furent toujours *un* candélabre, *une* table et *deux* trompettes qui furent l'objet d'une vénération particulière et considérés comme indispensables aux cérémonies du culte. Le bas-relief de l'arc de Titus en témoignerait d'une manière formelle, si le texte des livres mosaïques pouvait laisser quelque doute à cet égard.

La seconde scène du triomphe nous retiendra moins longtemps que la précédente. Elle est, en effet, d'un caractère plus banal et ne présente pas un seul détail qui se rapporte d'une manière spéciale à la prise ou à la ruine de Jérusalem. Ce n'est plus, d'ailleurs, à proprement parler, une scène historique, puisqu'on y voit intervenir deux divinités, Rome personnifiée, qui conduit le char du vainqueur, et la Victoire, qui couronne Titus. Le triomphateur est environné d'un nombreux cortège de licteurs et de sénateurs, tous couronnés de lauriers. Comme ce bas-relief, dont le travail et la composition sont remarquables, a beaucoup souffert, il n'est pas inutile de jeter les yeux sur la restitution, d'ailleurs hypothétique, qui en a été faite par un graveur du XVIIe siècle, dans ce style *Louis XIV* qui n'est pas sans analogie avec celui de l'art romain du Haut-Empire[1].

Le temps n'a pas épargné la tête de Titus, mais d'autres docu-

[1] Montfaucon. *Antiq. Expliq.*, t. IV, pl. XCIX.

Digitized by Google

ments contemporains nous la font connaître. Bien que ce prince n'ait même pas régné pendant deux ans, nous possédons un certain nombre de bustes qui peuvent être considérés avec certitude comme ses portraits. La plupart d'entre eux montrent une figure déjà obèse, qui n'est plus celle d'un homme à la fleur de l'âge ; c'est le type des monnaies de Titus, datant des années 79 à 81, alors que le vainqueur de Jérusalem avait quarante ans. Le buste que l'on conserve à la Galerie des Offices de Florence peut nous donner une idée plus exacte de ce qu'il était dix ans plus tôt, vers l'époque où il célébra son triomphe. Ces traits n'ont rien de remarquable et l'on voudrait croire que les sculpteurs n'ont pas rendu justice à l'homme qui fut appelé plus tard *les délices du genre humain*. Mais le vrai caractère de Titus reste une énigme pour l'histoire, et son règne si court laisse le champ ouvert aux conjectures. Caligula et Néron n'avaient pas moins bien débuté que lui.

Nous avons retracé l'histoire de l'arc de Titus et examiné toutes les sculptures qui le décorent. Il est temps de nous en éloigner, non sans jeter un dernier regard sur ce monument illustre qui remue tant de souvenirs dans nos cœurs. Une vieille tradition, encore vivace à Rome, veut qu'aucun israélite n'ait jamais franchi cette porte, témoignage de la plus cruelle défaite où l'indépendance d'un peuple ait sombré. Les habitants du Ghetto, pour aller du Colisée au Capitole, se sont frayé un sentier entre l'arc de Titus et le Palatin. Francis Wey entendait encore, il y a vingt-cinq ans, les cris déchirants d'une vieille juive dont la petite-fille s'était aventurée en jouant jusqu'à l'entrée de la voûte fatale [1]. Peut-être cependant la répugnance des Juifs de Rome à passer sous l'arc s'explique-t elle, à l'origine du moins, par une idée d'un ordre plus général. Un auteur chrétien du IIIe siècle, dont l'ouvrage n'a été découvert que de nos jours [2], raconte que les Juifs orthodoxes ont une telle aversion pour les images qu'ils ne veulent même point passer sous une porte lorsqu'elle est surmontée de statues. Or, les arcs de triomphe étaient tous des portes de ce genre, puisque nous savons par les monnaies que leur faite était décoré de statues en bronze. Il est

[1] Francis Wey, *Tour du monde*, 1868, I, p. 415.
[2] *Philosophoumena*, IX, 26.

Digitized by Google

donc probable que les Juifs de Rome évitaient généralement d'en franchir les arches et l'on comprend que cette répugnance, née de motifs religieux, mais accrue par de douloureux souvenirs, soit restée particulièrement attachée à l'arc de Titus, alors même que les statues qui le surmontaient avaient été jetées à la fonte depuis des siècles.

Est-il vrai, cependant, que l'arc de Titus ne doive éveiller dans des cœurs israélites que des sentiments de douleur et d'amertume? Est-il vrai que la catastrophe de l'an 70, qui a mis fin à la nationalité juive, doive être pour les Juifs l'objet d'un deuil éternel?... Il a fallu des années d'efforts à cette Rome invincible pour venir à bout d'une seule ville, dont l'héroïque folie, soutenue par d'incoërcibles espérances, brava jusqu'au bout les menaces et repoussa la clémence de Titus. Même sous la plume d'un Josèphe, aux yeux duquel la résistance était un crime, le récit du dernier siège de Jérusalem met une auréole de gloire au front des vaincus. Il n'est pas d'israélite qui ne puisse être fier de compter parmi ses lointains ancêtres des hommes qui ont su mourir ainsi. « Celui qui tombe obstiné en son » courage, dit Montaigne, qui, pour quelque danger de la mort voi- » sine, ne relâche aucun point de son assurance, qui regarde » encore, en rendant l'âme, son ennemi d'une vue ferme et dédai- » gneuse, il est battu, non pas de nous, mais de la fortune; il est tué, » non pas vaincu : les plus vaillants sont parfois les plus infortunés. » Aussi y a-t-il des pertes triomphantes à l'envi des victoires. Ni » ces quatre victoires sœurs, les plus belles que le soleil ait onques » vues de ses yeux, de Salamine, de Platées, de Mycale, de Sicile, » n'osèrent onques opposer toute leur gloire ensemble à la gloire de » la déconfiture du roi Léonidas et des siens au pas des Thermo- » pyles ! »

Mais il y a autre chose encore et matière à des réflexions d'une portée plus haute. Si Jérusalem, comme Carthage, avait disparu tout entière, avec sa langue, avec ses livres, avec ses idées, c'est le monde entier qui devrait porter le deuil d'une catastrophe où le meilleur de son patrimoine moral aurait péri. Il n'en a pas été ainsi, vous le savez, et c'est au contraire de la destruction du temple, de la dispersion des Juifs à travers le monde, que date une ère de

Digitized by Google

victoires, obscures mais continues, pour la pensée dont ils étaient les dépositaires. Le dernier poète du paganisme voyait bien les choses lorsqu'il attribuait à la ruine de Jérusalem le triomphe des idées mosaïques dans le monde romain[1]. Malgré les persécutions, malgré les outrages, cette pensée juive a fait des progrès immenses depuis dix-huit siècles, sous le couvert même des doctrines qui, nées de la vieille souche du mosaïsme, ont traité les Juifs et le Judaïsme en ennemis. Les dieux auxquels sacrifiait Titus sont bien morts, mais le monothéisme biblique est aujourd'hui, pour la moitié des hommes, la forme essentielle de la croyance religieuse, celle qui les divise le moins, celle vers où la raison, volant de ses propres ailes, s'élève par un instinct naturel à la rencontre de la tradition. Dans la procession des dépouilles, au triomphe de Vespasien et de Titus, c'était le volume de la Thora qui fermait la marche. Le brillant cortège a disparu comme une vision, Rome a changé vingt fois de maîtres, l'arc triomphal lui-même n'est plus qu'une ruine, mais la lumière de la Thora nous éclaire encore !

[1] Rutilius, *Itiner.*, I, 395-398.

Digitized by Google

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 24 AVRIL 1890.

Présidence de M. Théodore Reinach, *vice-président.*

La conférence de *M. Salomon Reinach* sur l'*Arc de Titus* est fixée au 3 mai 1890.

Le Conseil décide d'offrir à des savants pauvres ou à des établissements d'enseignement les dix exemplaires des *Reliques scientifiques* d'Arsène Darmesteter pour lesquels il a souscrit.

Le Conseil reprend la question de l'*Index.*

M. le président propose de commencer les conférences de l'hiver dès le mois de novembre.

Cette proposition est adoptée.

Le Conseil décide que ce sera le plus âgé des secrétaires qui sera chargé de la rédaction du rapport sur les travaux de l'année.

M. Salomon Reinach dit qu'il serait bon, lors de l'élection des secrétaires, de spécifier sur le bulletin de vote le choix du secrétaire rapporteur.

Les secrétaires,

Albert Cahen,
Maurice Vernes.

Le gérant,
Israel Lévi.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, 59, RUE DUPLESSIS.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND.

CARDOZO DE BÉTHENCOURT. Le trésor des Juifs Séphardim.. .. 287
CAZÈS (D.). Antiquités judaïques en Tripolitaine..... 78
DERENBOURG (J.). Gloses d'Abou Zakariya ben Bilam sur Isaïe (*suite*) 225
DUCHESNE (L.). Note sur le massacre des chrétiens himyarites au temps de l'empereur Justin..... 220
GRAETZ (H.). I. Un mot sur la dogmatique du christianisme primitif..... 11
II. La police de l'inquisition d'Espagne à ses débuts..... 237
GUNZBOURG (David de). Origine du mot Talit..... 16
HALÉVY (J.). Recherches bibliques. XIX. Vérifications documentaires de deux données bibliques relatives à Sennachérib 1
XX. La correspondance d'Aménophis IV et la Bible..... 199
KAUFMANN (David). I. Contributions à l'histoire des Juifs en Italie..... 34
II. La truie de Wittenberg..... 269
III. Un siècle de l'existence d'une famille de médecins... 275
KAUFMANN et REINACH (Th.). Nouvelles remarques sur l'inscription d'Auch..... 29
KAYSERLING (M.). Les hébraïsants chrétiens du XVIIe siècle. .. 261
KRACAUER (J.). Additions à l'histoire de la persécution des Juifs dans la Haute-Silésie en 1533..... 108
LAMBERT (M.). L'accent tonique en hébreu..... 73
LÉVI (Israel). Le Juif de la légende..... 249
LOEB (Isidore). I. Notes sur l'histoire des Juifs..... 23
II. La littérature des Pauvres dans la Bible. I. Les Psaumes 161
MODONA (Leonello). Deux inventaires d'anciens livres hébreux. 117
NEUBAUER (Ad.). Yedaya de Béziers..... 244
REINACH (Salomon) et LÉVI (Israel). Les Juifs d'Orient d'après les géographes et les voyageurs..... 88
SCHWAB (Moïse). Inscriptions hébraïques à Issoudun et à Senneville 253

Digitized by Google

NOTES ET MÉLANGES.

BACHER (W.). I. Un manuscrit hébreu intéressant..... 138
II. La conversion des Khazars d'après un ouvrage midraschique..... 144
DERENBOURG (J.). I. Sur le nom du Traité de Moed-Katon..... 136
II. La critique de Saadia, par Mebasser..... 137
EPSTEIN (A.). Sur l'origine du mot Talit..... 301
FUERST. Notes d'étymologie talmudique..... 302
ISRAELSOHN. Les huit derniers versets du Pentateuque..... 304
KAUFMANN (D.). Le nom de מדיא..... 309
PORGES (N.). Une mischna mal comprise..... 307
SIMON (J.). Un nouveau manuscrit de la bibliothèque de Nîmes. 147

CORRESPONDANCE.

EPSTEIN. Un manuscrit de Hajjudj..... 316
HALBERSTAM. L'élégie d'Abraham ibn Ezra..... 314
THIAUCOURT. Sur ce que Tacite dit des Juifs..... 312

BIBLIOGRAPHIE.

LOEB (Isidore). Revue bibliographique..... 148
Additions et rectifications..... 160 et 318
Table des matières..... 319

ACTES ET CONFÉRENCES.

Assemblée générale du 25 janvier 1890..... I
LOEB (Isidore). Conférence sur le Juif de l'histoire et le Juif de la légende..... XXXIII
REINACH (Salomon). L'arc de Titus..... LXV
REINACH (Théodore). Rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1889..... XI
Procès-verbaux des séances du Conseil..... LXII et XCII

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

Digitized by Google

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

Digitized by Google

VERSAILLES

CERF ET FILS, IMPRIMEURS

59, RUE DUPLESSIS, 59

Digitized by Google

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE
DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME VINGT-ET-UNIÈME

PARIS
A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER
83 bis, RUE LAFAYETTE
1890

Digitized by Google

Digitized by Google

LA LITTÉRATURE DES PAUVRES

DANS LA BIBLE

I

LES PSAUMES (SUITE [1])

14. *La nature et surtout la symbolique de la nature ; la nature inorganique.*

54. La terre, ארץ, תבל, s'étend au-dessus des eaux (les couvre? CXXXVI, 6), elle est plus élevée que les mers et les fleuves (XXIV, 2). Elle est installée solidement par Dieu כוננת et ne chancelle pas; elle est établie sur sa base, sur ses fondements, sur des colonnes qui la soutiennent : יסד ארץ על מכוניה, מוסדי ארץ, מוסדות תבל, עמודיה, שתות (XI, 3; XVIII, 16; LXXV, 4; LXXVIII, 69; LXXXII, 5; LXXXIX, 12; XCIII, 1; XCVI, 10; CII, 26; CIV, 5; CXIX, 90). Cependant, lorsque Dieu le veut, la terre oscille, tremble, mugit, fuit dans l'épouvante : הגעש, תרעש, תריד, תחיל, תמוט, תמוג, תנוט, המיר, יראה, רגזה, פצמיתה, גערתך (XI, 3; XVIII, 8, 16; XLVI, 3-7; LX, 4[2]; LXVIII, 9; LXXV, 4; LXXVI, 9; LXXVII, 17-19; LXXXII, 5; XCVI, 9; XCVII, 4; XCIX, 1; CIV, 7, 32). Ces images sont quelquefois purement descriptives et rappellent l'ébranlement de la nature au moment des orages, quand le tonnerre gronde et que tous les éléments semblent soulevés (Ps. LXXVII, XCVII, CIV); d'autres fois, la terre représente les hommes, qui tremblent devant Dieu quand il vient les juger (LXXV, LXXVI, XCVI, XCVII). Dans certains cas, le psalmiste semble faire allusion à la scène de Sinaï, aux commo-

[1] Voyez *Revue des Études juives*, t. XX, p. 161.
[2] Ce verset paraît vouloir dire uniquement que les Juifs sont malheureux.

MEADVER THEOL. SEM. DEC 12 1890

Digitized by Google

tions de la nature qui ont accompagné la promulgation de la Loi et la marche triomphante des Hébreux à la conquête de la Terre-Sainte (XVIII, XXIX, LXVIII, LXXVII, XCVII; cf. n° 95). Quelquefois il semble peindre d'avance les tableaux messianiques, le déchaînement de la nature contre les Nations rebelles et l'appareil imposant au milieu duquel s'accomplira le Jugement final (XI, XVIII, XLVI[1], LXXV, LXXVI, XCVII, XCIX). La plupart des passages que nous avons cités paraissent condenser un grand nombre d'idées et de sentiments divers, ils sont d'un tissu fort compliqué.

55. Nous ne nous occuperons pas de ce que disent les Psaumes sur le ciel et les cieux des cieux (CXLVIII, 4), שמים, שחקים, le soleil, la lune, les étoiles, les nuages ענן, עבים, ערפל, les saisons, le froid et la chaleur, la pluie, la neige, le tonnerre, les éclairs (cf. XXIX, CXLVII, 16-17; CXLVIII, 8).

56. La terre est grande, vaste, ses limites sont éloignées אפסי ארץ, קצוי ארץ, קְצִיּת; là sont probablement les portes du monde פתחי עולם (XXIV, 7, 9).

La surface de la terre est remarquable par deux accidents de terrain de sens opposé : les montagnes et les abîmes תהום, תהומות. Les abîmes de la terre sont quelquefois les abîmes recouverts par la mer, mais nous croyons que dans certains cas ils représentent aussi des abîmes cachés sous la terre, des espaces souterrains vastes et profonds : תהומות הארץ, LXXI, 20; תחתיות הארץ, LXIII, 10; CXXXIX, 15; שאול התחתיה, LXXXVI, 13; cf. מחקרי ארץ, XCV, 4. Le *tehom* qui échange ses appels avec le *tehom*, XLII, 8, paraît être le profond ravin à travers lequel se précipite le torrent, à moins que ce ne soit le *tehom* supérieur et le *tehom* inférieur où sont en réserve les eaux du ciel et de la terre. Le désert semble être comparé au *tehom* pour sa vaste solitude (à ce qu'il semble, LXXVIII, 15, et CVI, 9).

57. Les montagnes n'existaient pas d'abord, elles sont nées probablement au moment où Dieu a formé les mers (XC, 2; CIV, 8). Elles reposent sur des fondements, leur profil se dessine au loin sur le ciel (XVIII, 8; XCV, 4). Elles sont les montagnes de Dieu (ou les montagnes puissantes, éternelles, XXXVI, 7), les הררי אלף (L, 10), les הררי טרף (LXXVI, 5); le Basan est la montagne de Dieu, la montagne où il réside (LXVIII, 16, 23; cf. le verset tronqué et obscur LXXXVII, 1, et le vers. XXX, 8). Les forêts qui couvrent les montagnes sont aussi les forêts de Dieu (CIV, 16, עצי ה'). Les montagnes et les forêts יער, עצים, sont peuplées de bêtes nombreuses, les oiseaux y

[1] Traduire (vers. 3) : *Quand même* la terre serait transformée... L'allusion messianique n'est pas certaine.

Digitized by Google

cherchent un refuge (voir L, 10-11 ; XI, 1 ; etc.). La puissance de Dieu se manifeste par son action sur les montagnes : il les fait trembler sur leur base (XLVI, 3-4), bondir comme des béliers, fondre comme la cire (XCVII, 5), flamber et s'évanouir en fumée (voir nos 80 et 93). On sait que ces images sont des souvenirs de la proclamation du décalogue sur le Sinaï. Le rôle que le Sinaï et la montagne sainte de Sion occupent dans l'histoire a donné aux montagnes une place importante dans l'imagination et le cœur des poètes hébreux. La montagne de Sion est la montagne aimée de Dieu (LXXVIII, 68 ; CXXXII, 13 ; cf. LXVIII, 17 [1]), elle est sans cesse mentionnée et rappelée dans les Psaumes. Le rocher de la montagne est le refuge du Pauvre persécuté, la justice de Dieu est élevée comme les montagnes (XXXVI, 7), Dieu protège le Pauvre comme les montagnes protègent Jérusalem (CXXV, 2), les montagnes et les collines גבעות apporteront la paix au peuple (LXXII, 3), et lorsque le Pauvre est trop malheureux, il porte les regards vers la montagne, pour voir arriver le messager de salut (CXXI, 1).

58. Le désert מדבר est une terre altérée, fatiguée et sans eau, ארץ ציה ועיף (LXIII, 2 ; cf. vers. 1, et CVII, 33-35), il est l'image de ce monde terrestre, triste et misérable (n° 32) ; sa solitude est effrayante comme celle du *tehom* (n° 56), le voyageur qui le traverse erre et s'égare תעו במדבר בישימון (CVII, 4) ; les Méchants finalement camperont dans le צחיחה, désert ravagé par les feux du soleil (LXVIII, 7). On verra plus loin quelle est, dans les souvenirs historiques des Psalmistes, la place occupée par le désert où vécurent les Hébreux après la sortie d'Égypte. Les psalmistes n'ont pas oublié que, sur le passage des Hébreux, l'eau a coulé en abondance et le désert s'est changé en oasis (par exemple, LXXVIII, 16 ; CV, 41 ; CVII, 33-35 ; voir n° 95). Ils sont aussi attirés par le charme des petites oasis de la Palestine ; c'est là que le Pauvre, quand il est trop malheureux ou trop frappé de la méchanceté humaine, voudrait se réfugier et vivre en solitaire (LV, 7-8).

59. Les eaux, à l'époque du chaos, ont couvert la terre et dépassaient les montagnes (CIV, 6-9) ; la terre est fondée sur les eaux et les fleuves (XXIV, 2), elle s'étend au-dessus des eaux (CXXXVI, 6), et quand elle s'entr'ouvre, on voit apparaître les torrents (XVIII, 16, si toutefois notre interprétation est exacte).

Dieu a réuni ensuite comme dans une outre les eaux de la mer (XXXIII, 7), mais il y a aussi les eaux qui sont au-dessus du ciel, le *mabbul* sur lequel Dieu est assis (CXLVIII, 4 ; XVIII, 12). La mer

[1] Si toutefois cette interprétation du verset est exacte.

Digitized by Google

est grande, vaste, elle s'étend à perte de vue jusqu'aux extrémités de la terre (CIV, 25 ; LXV, 6 ; CXXXIX, 9, אחרית ים) ; elle est profonde et cache des abîmes (מצולות, LXVIII, 23 ; מצולה, מעמקי מים, LXIX, 15, 16 ; תהומות, XXXIII, 7 ; LXXVII, 17 ; CVII, 24 ; CXXXV, 6 ; CXLVIII, 7) ; les montagnes ont leurs racines dans le cœur de la mer (XLVI, 3). La justice de Dieu est profonde comme le grand *tehom* (XXXVI, 7).

Il serait superflu de donner des détails sur ce que disent les Psaumes de l'agitation de la mer, du mugissement de ses flots, de la puissance de ses vagues. Une courte, mais saisissante description de tempête se trouve CVII, 25-30.

Un monde d'êtres vivants רמש grouille dans la mer (LXIX, 35 ; CIV, 25 ; CXLVIII, 10), sans compter les grandes bêtes marines, les *tanninim*, le *léviatan* (n° 69). Les poissons parcourent les routes de la mer (VIII, 9), et à sa surface les vaisseaux la sillonnent (CIV, 26 ; CVII, 23).

60. On verra plus loin (n° 68) quelle est la symbolique de la mer et de ses abîmes. Autant la mer, avec ses vagues immenses et violentes, avec ses profondeurs mystérieuses, inspire de répulsion et de terreur aux psalmistes, autant les eaux tranquilles, les cours d'eau paisibles, les rivières, les lacs, éveillent en eux des idées riantes de paix et de bonheur.

Le Pauvre est un arbre planté près du ruisseau qui coule (I, 3), Dieu le conduit en des demeures verdoyantes, près des eaux paisibles (XXIII, 2), l'abreuve au fleuve de ses bienfaits (XXXVI, 9), les bêtes soupirent après l'eau des rivières (XLII, 2), la vigne, qui symbolise le peuple juif, envoie ses rejetons jusqu'au fleuve (LXXX, 12), les rivières courent entre les montagnes, abreuvent les bêtes des champs, calment la soif de l'onagre (CIV, 10-11), les beaux cours d'eau sont la joie de la ville sainte (XLVI, 5).

Quand les rivières se transforment en torrents, quand leurs eaux sont rapides et dévastatrices, elles deviennent שטף et שבלת, et elles sont alors l'image du Méchant (XVIII, 5 ; CXXIV, 4). Le bruit de leurs flots atteste la puissance de Dieu (XCIII, 4).

Les sources qui alimentent la rivière sont un bienfait de Dieu (CIV, 10) ; en Dieu ou près de Dieu est la source de vie, Dieu est la source d'Israël (?), toutes les forces vives du Pauvre ont leur source en Dieu (XXXVI, 10 ; LXVIII, 27 ; LXXXVII, 7).

La pluie avec toutes ses variétés produit une impression bienfaisante sur le psalmiste. « Il (le Roi) descendra comme la pluie sur la prairie, comme une ondée qui arrose la terre. » (LXXII, 6 ; cf. LXVIII, 10.)

L'eau sert à purifier et elle devient le symbole de la pureté

Digitized by Google

morale. « Je lave mes mains, elles deviennent pures » (XXVI, 6; LXXIII, 13); Dieu lave les fautes du pécheur (LI, 4).

Mais l'eau est aussi chose vile, de peu de valeur, qu'on répand sans y regarder. Le Pauvre est répandu comme l'eau, son sang a été versé comme l'eau (XXII, 15; LXXIX, 3); le Méchant sera dédaigné comme l'eau (LVIII, 8[1]), il boira comme l'eau la malédiction (CIX, 18[2]).

61. Le feu se présente presque toujours, dans les Psaumes, sous son aspect malfaisant, comme un élément destructeur. Il est l'image de la colère de Dieu (XVIII, 9), il brûle et dévore les ennemis de Dieu (XXI, 10; LXXIX, 5; LXXXIII, 15); des pluies de feu, de soufre, de charbons ardents tomberont sur eux (XI, 6; XVIII, 13, 14; CXX, 4; CXL, 11). Le Pauvre aussi est brûlé comme par le feu (CII, 4), il passe par l'épreuve du feu (LXVI, 12), les chaleurs de l'été le consument (XXXII, 4).

La fumée est le signe du feu, elle indique et trahit la colère de Dieu עשן, עשנה (XVIII, 9; LXXX, 5). Elle est aussi l'image de ce qui est éphémère et passager (par exemple, XXXVII, 20; CII, 4[3]).

62. Le vent est, comme le feu, terrible et rapide. La tempête, l'orage, sont les signes et les instruments de la colère de Dieu, רוח, רוח קדים, רוח סערה, סער, סוחה, סופה (voir, par exemple, XVIII, 43; XLVIII, 8; LV, 9; LXXXIII, 14-16; CVII, 29). Le Méchant s'en va comme un tourbillon, le vent l'emporte comme la paille (LXXXIII, 14). Le vent est aussi un petit souffle, un rien, הבל, image de la faiblesse et de la vanité des choses de ce monde (p. ex., XXXIX, 6). Enfin, il est l'esprit, il est l'âme. Dieu soutient le Pauvre par un souffle de bonté (LI, 14).

63. La lumière est le symbole de la vie, les ténèbres sont le symbole de la mort; la lumière représente le bonheur, la vie heureuse et tranquille; les ténèbres sont l'opposé. Quand le Pauvre demande à Dieu la vie et le bonheur, il dit, par métaphore, qu'il souhaite de voir la lumière et d'être délivré des ténèbres; la vie et la lumière de la vie sont tout un (LVI, 14). « Eclaire mon œil, que je ne m'endorme pas du sommeil de la mort (XIII, 4); fais briller ma lumière et que les ténèbres où je vis soient illuminées (XVIII, 29) »; Dieu a semé la lumière pour les *çaddikim* (XCVII, 11); dans les ténèbres, une lumière s'allume pour les *iesarim* (CXII, 4; cf. Isaïe, IX, 1); Dieu est la source de vie, dans sa lumière nous voyons la

[1] Ne faudrait-il pas lire יִמַּסוּ, ils s'écouleront ?

[2] Sur tous ces points voir les mots : אגם, אפיקי מים, גלים, זרזיף, ים, מטר, מים, מעין, מקור, נהר, נחל, פלגי מים, רביבים, תהום.

[3] Voir aussi, dans la concordance, le mot תנור, four.

Digitized by Google

lumière (XXXVI, 10) ; pour l'Oint du Seigneur, Dieu a préparé une lumière (CXXXII, 17). Le malheureux et l'opprimé ont perdu la vue et sont comme des aveugles (n° 20). Le Pauvre, quand il est malheureux, se trouve dans les ténèbres, dans la vallée de l'ombre גיא צלמות (CXLIII, 3; LXXXVIII, 7; XXIII, 4; XLIV, 20; CVII, 10, 14), dans les מחשכי ארץ (LXXIV, 20). La route du Méchant, à son tour, est ténèbres (XXXV, 6), parce qu'il sera finalement malheureux, et aussi parce que, dans son aveuglement, il refuse de comprendre les œuvres de Dieu (LXXXII, 5). L'ombre צל protège contre les ardeurs du soleil, elle est l'asile du Pauvre; elle est aussi image de de ce qui passe et disparaît.

64. L'impression pénible que l'obscurité produit sur le Pauvre se montre dans l'anxiété qu'il éprouve à l'approche de la nuit, dans l'agitation avec laquelle il se retourne sur son lit, et dans la joie qu'il éprouve quand reparaît la lumière du jour. La nuit est pour lui remplie d'épouvante (XCI, 5), c'est la nuit que la meute des chiens aboie contre lui (LIX, 7, 15), c'est dans l'obscurité que ses ennemis lancent sur lui leurs traits (XI, 2), que la peste (c'est-à-dire le Méchant) se promène pour chercher sa proie (XCI, 6 ; cf. vers. 5, חץ, qui prouve qu'il est ici question du Méchant). La nuit, le Pauvre est malheureux, sa force l'abandonne (LXXVII, 3), il gémit (LXXXVIII, 2), ses reins le tourmentent (XVI, 7). Étendu sur son lit, il pleure, il arrose et submerge sa couche de ses larmes (IV, 5 ; VI, 7 ; XLII, 4; LXXVII, 3, 7 ; LXXXVIII, 2) ; son lit est un lit de douleurs (XLI, 4); même la nuit, le Pauvre veille, il se lève pour implorer Dieu ou peut-être simplement pour rendre à Dieu ses devoirs (I, 2; XLII, 9; LV, 18; LVII, 9; LXXVII, 7; XCII, 3; CVIII, 3; CXIX, 55, 62, 148; CXXXIV, 1), et David se refuse le sommeil jusqu'à ce qu'il ait accompli son vœu (CXXXII, 4-5). En revanche, le matin apporte l'espérance (V, 4), le secours de Dieu et ses faveurs (XLVI, 6; XC, 14; CXLIII, 8); le soir, le Pauvre se couche dans les larmes, et le matin, il est dans la joie (XXX, 6). Le Méchant, sur sa couche, médite ses mauvais coups (XXXVI, 5).

65. Il y a des endroits où il règne une demi-obscurité, les lieux bas [1], profonds, encaissés, étroits, la prison, la fosse, l'abîme. Le Pauvre y souffre, parce que la lumière y manque, et surtout parce qu'il y est privé d'air et de liberté (voir les mots : צר, צרה, מֵצר, מעמקים, מצור, מצוקה). Le Pauvre est dans un endroit resserré (IV, 2; XXXI, 10; son ennemi est צר, III, 2, etc. ; צרה, XX, 2; מֵצר, CXVIII, 5; מצרים, CXVI, 3), dans la vallée des pleurs (LXXXIV, 7), le vallon de l'ombre גיא צלמות (XXIII, 4), les défilés glissants

[1] Cf. les mots שִׁחוּתִי, שִׁפְלֵנוּ.

Digitized by Google

(XXXV, 6), dans les profondeurs de la terre, les abîmes de la terre בור תחתיות, תחתיות ארץ, תהומות הארץ, מעמקים (LXIII, 10; LXXI, 20; LXXXVIII, 7; CXXX, 1), dans l'abîme אבדון (LXXXVIII, 12), dans les abîmes fictifs comme le שאול, le באר שחת et peut-être le דומה (XVIII, 6, etc.; LV, 24; XCIV, 17), sans parler du קבר; enfin, dans les profondeurs artificielles, la fosse, le fossé, le puits, la citerne, où il est emprisonné comme un captif, où il est tombé comme tombe au piège la bête traquée par le chasseur (באר, בור, שחת, שיחה, שוחה, et שחיתות, CVII, 20).

66. Inversement, la plaine, la vallée large et qui s'étend au loin, comme aussi les hauteurs, les montagnes, les collines (n° 57), rappellent des idées de paix, de sécurité et de bonheur. Le Pauvre délivré s'écrie que son pied est dans la plaine מישור (XXVI, 12), dans la terre de la plaine ארץ מישור (CXLIII, 10), dans une route aplanie et sans accidents ארח מישור (XXVII, 11), dans les vastes espaces, où l'on circule sans difficulté, où il est libre et sans entraves : מרחב, XVIII, 20, 37; XXXI, 9; CXVIII, 5; CXIX, 45; בצר הרחבת לי, IV, 2.

67. De la fosse à la tombe, il n'y a pas loin, le comble de l'obscurité est l'obscurité de la mort et il n'y a pas de prison plus sûre que le tombeau. Déjà quelques-unes des expressions du numéro précédent désignent la tombe et la mort. Effectivement, le Pauvre est mort au figuré; il est *comme* ceux qui descendent dans la fosse (XXVIII, 1; CXLIII, 7), *comme* ceux qui sont morts pour toujours (CXLIII, 3), *comme* des morts délivrés de tout souci, qui dorment dans la tombe, dans la fosse profonde (LXXXVIII, 5-7); il est oublié *comme* mort, *presque* étendu dans le דומה (XCIV, 17), *sur le bord du* שאול (LXXXVIII, 4), *sur le point* de mourir (XIII, 4), *aux portes* de la mort (IX, 14). D'autres fois, il est positivement dans le *scheol* (XXX, 4), la demeure des ombres, la tombe, le *scheol* inférieur (LXXXVI, 13), la fosse profonde (LXXXVIII, 7, 11). Mais que l'on se rassure, le Pauvre n'est pas perdu, il est mort par image, une image le ressuscitera. Il ne veut pas mourir, mais vivre et raconter les œuvres de Dieu (CXVIII, 17), la mort du *hasid* est chose grave aux yeux de Dieu (CXVI, 15); comme Job, le Pauvre subit les épreuves les plus difficiles, mais jusqu'à la mort exclusivement (CXVIII, 18); Dieu le protège contre la mort, le délivre de la mort, le ramène des portes de la mort et des profondeurs du *scheol*, le fait remonter de la fosse, le ranime, le fait revivre, lui rend la lumière[1] (IX, 14; XIII, 4; XVI, 10; XXX, 4; XXXIII, 19;

[1] La croyance à la résurrection ne viendrait-elle pas en partie de ces images et expressions figurées : תשוב תחייני, חייניו העלית משאל נפשי, יעלני מבור שאון, הגאל משחת חייכי.

Digitized by Google

XL, 3; LVI, 14; LXXI, 20; LXXXVI, 13; LXXXIX, 49; CIII, 4; CXVI, 8-9, 15; CXIX, 40, 107, 149, 159). Au contraire, les Méchants, qui paraissent venir du *scheol*, y retourneront; comme Datan et Abiram, ils descendront vivants dans le *scheol* (IX, 18; LV, 16). On voit, par tout ce qui précède, que la mort et la fosse sont, dans la plupart des cas, le symbole de la souffrance du Pauvre. Dans d'autres cas, la mort signifie une mort prématurée, qui arrive avant l'âge; c'est contre cette mort que le *hasid* espère que Dieu le protègera, et même contre la mort par faim et inanition (XXXIII, 19). Le Pauvre ne mourra pas dans la moitié de ses jours (CII, 25), il atteindra la vieillesse et comptera de longues années (LXXI, 18; XCI, 16; XCII, 15; CII, 25), tandis que la vie du Méchant sera courte et qu'il n'atteindra pas la moitié de ses jours (LV, 24; CIX, 8). Dans le Ps. CXIX, enfin, les mots חַיֵּנִי et אחיה (verset 145) ne sont plus qu'une métaphore très affaiblie, comme celle du mot français *animer*, et par laquelle l'auteur veut dire que la Loi soutient le Pauvre et qu'elle est son principe de vie.

68. La fosse la plus effrayante, c'est le fond de l'eau, l'abîme de la mer. Les eaux sont un élément dangereux, elles inondent, emportent, submergent, engloutissent; les torrents qui débordent sont des fléaux; la mer, enfin, pour la puissance, la violence, l'agitation et le bruit de ses flots, par ses orages et ses tempêtes, sa profondeur sans fin, les ténèbres qui y règnent ou sont censées y régner[1], les mystères cachés dans ses flancs, est pour l'homme un sujet de frayeur et d'épouvante. C'est une scène toute trouvée pour les souffrances du Pauvre. Le Méchant dévastateur est comme un torrent, les flots des Méchants sont comme les flots de la mer. Les eaux m'ont atteint, s'écrie le Pauvre, j'ai plongé dans la vase du fond יון מצולה (cf. טיט היון XL, 3), dans la profondeur des eaux מעמקי מים; le tourbillon שבלת m'a submergé, la מצולה allait m'engloutir (LXIX, 2, 3, 15, 16); mes ennemis m'enveloppent comme les flots (LXXXVIII, 18), les torrents des Méchants m'ont épouvanté נחלי בליעל (XVIII, 5), les eaux m'ont emporté, un torrent a passé sur nous, les eaux bouillonnantes (נחלה, המים הזידונים, CXXIV, 4, 5); nous avons été éprouvés par le feu et l'eau (LXVI, 12), toutes les vagues et tous les flots de Dieu ont passé sur nous (משבריך וגליך, XLII, 8). Les Nations ennemies mugissent et bouillonnent comme la mer et ses flots (LXV, 8; cf. XL, 3, et LXXIV, 23, qui s'appliquent peut-être aux Méchants, בור שאון, שאון ימים, שאון קמיך). Mais Dieu finira par venir au secours du Pauvre, le tirera des eaux profondes (XVIII, 17; cf. vers. 18, אויבי), des

[1] Cf. XVIII, 12.

Digitized by Google

abîmes de la mer (LXIX, 15), le sauvera des grandes eaux, des fils de l'étranger (CXLIV, 7), apaisera les flots des Nations qui le poursuivent (LXXXIX, 10-11), et le débordement des eaux ne l'atteindra pas (שטף מים רבים, XXXII, 6).

15. *Les animaux, symbolique des animaux.*

69. Les bêtes féroces, sauvages et dangereuses, représentent ordinairement le Méchant, quelquefois les Nations. Et d'abord le lion et ses analogues, ארי, אריה, שחל, כפיר, לביא, לבאים, qui sont tous la représentation du Méchant. Le lion déchire le Pauvre et en fait sa proie (VII, 3; XVII, 12; XXII, 14, etc.), il attend sa victime dans une embuscade, la guette dans l'obscurité (X, 9; XVII, 12); le Pauvre est entouré de lionceaux dont la dent est acérée comme la lance et la flèche, la langue aiguë comme une épée (LVII, 5). Le Ps. XXXIV, 11, dit : « Les lionceaux ont faim, tandis que ceux qui cherchent Dieu ne manqueront de rien »; cette opposition n'aurait pas de sens si on y prenait les lionceaux au propre; elle est des plus claires si on prend les lionceaux pour les Méchants. Le Méchant est aussi représenté par les bêtes dont la corne est cruelle, les taureaux פרים, les taureaux du Basan qui enveloppent le Pauvre (XXII, 13), le renne dont la corne est si dangereuse (XXII, 22), les chiens dont la meute aboie (XXII, 17, 21; LIX, 7, 15). Les Nations sont comparées, à leur tour, au sanglier des forêts, aux bêtes des champs, חזיר מיער, זיז שדי (LXXX, 14[1]), aux bêtes en général חית (LXXIV, 19[2]), à la bête des joncs[3], aux taureaux, aux jeunes génisses, אבירים, עגלי עמים (LXVIII, 31); ailleurs, leur troupe malfaisante est comparée à un essaim d'abeilles qui enveloppent le Pauvre et le piquent de leurs dards (CXVIII, 12). Le Méchant affile sa langue comme le serpent נחש (CXL, 4), il est venimeux comme la vipère עכשוב, comme le serpent et le pithon פתן, qui se précipitent sur leur proie et n'écoutent plus les formules de l'enchanteur qui veut les contenir (LVIII, 5-6). Enfin, les Méchants et les Nations sont comme ces grandes bêtes à moitié fabuleuses appelées תנין, תנים, תנינים, לויתן. Dans les Psaumes, les noms de ces bêtes ne sont pas très faciles à identifier : au Ps. XCI, 13, le *tannin* semble être symétrique à פתן et représenterait un dragon à queue de serpent ou simplement un serpent; ou bien

[1] M. Jos. Halévy (*Revue*, XIX, 8) croit que le sanglier de la forêt désigne les Chaldéens (Assyriens et Babyloniens).

[2] Il manque probablement un mot après חית, peut-être le mot שדה.

[3] D'après M. Halévy, *l. c.*, la bête des joncs serait le sanglier chaldéen.

Digitized by Google

il serait à peu près synonyme de כפיר, lionceau; les *tanninim* et le *léviatan* vivent dans la mer (LXXIV, 13; CIV, 26), et le passage de LXXIV, 13-14, qui semble contenir un souvenir de la sortie d'Égypte (nº 94), autorise à penser que les *tanninim* sont les hippopotames, le *léviatan* les crocodiles, et que ces deux mots, en cet endroit, désignent les Egyptiens; les *tehomôt* où vivent les *tanninim* (dans Ps. CXLVIII, 7) sont donc probablement des abîmes marins et non terrestres; au contraire, les *tannim* de XLIV, 20, semblent être des bêtes de terre ferme. Le רהב de LXXXIX, 11, paraît désigner également une espèce de monstre qui symbolise l'Égypte, peut-être aussi le crocodile [1]. Tous ces animaux sont les ennemis du Pauvre, mais ils finiront par être vaincus, et, un peu comme dans l'histoire du Paradis, le Pauvre les foulera aux pieds et les écrasera (XCI, 13).

70. Le Pauvre, à son tour, trouve son symbole parmi les bêtes. D'une manière générale même, il semble qu'il se compare aux pauvres bêtes, créatures innocentes, soumises, bornées, sans ambition intellectuelle ni agitation de cœur, בהמות הייתי עמך (LXXIII, 22). L'homme est comme les bêtes, comme un troupeau qui va au *scheol* et dont la mort est le berger (XLIX, 13, 15, 21). Le peuple des Pauvres est le troupeau des bêtes dociles et inconscientes חיתך, חית עניך (LXVIII, 11; LXXIV, 19); le Pauvre est une brebis égarée et que le pasteur cherchera pour la ramener שה אבד (CXIX, 176); les Pauvres (ou peut-être le peuple juif) sont un troupeau conduit à l'abattoir, un troupeau qu'on dévore, צאן מאכל, צאן טבחה (XLIV, 12, 23). Mais ce troupeau a pour chef et pour berger Dieu lui-même, c'est le troupeau que Dieu conduit au pâturage et dont il est le pasteur, צאן מרעיתו, עם מרעיתו, צאן ידו עדר (LXXIV, 1; LXXVII, 21; LXXVIII, 52; LXXIX, 13; XCV, 7; C, 3; — רעה, XXIII, 1; LXXX, 2), et le roi David, à l'image de Dieu, en souvenir aussi de ses années de jeunesse, est le pasteur de son peuple (LXXVIII, 70-71).

Le Pauvre soupire après Dieu comme la gazelle après l'eau; il souhaite d'avoir le pied rapide du cerf pour atteindre son ennemi (איל, אילה; XLII, 2; XVIII, 34).

71. Une des images les plus gracieuses des Psaumes est celle qui représente le Pauvre comme un oiseau, créature élégante, douce, faible, et dont la seule arme est la fuite devant l'ennemi. Le Pauvre est seul comme un oiseau solitaire sur le toit צפור בודד על גג (CII, 8); comme l'oiseau, il est entouré des filets de l'oi-

[1] Voir Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Alterthums*, article *Rahab*; cf. plus loin notre nº 151.

Digitized by Google

seleur, de rets où il doit se prendre ; à l'heure de la délivrance, le filet casse et l'oiseau s'échappe (XCI, 3 ; CXXIV, 7 ; CXLI, 9). Quand le Pauvre est trop malheureux, on lui dit : « Oiseau, envole-toi vers la montagne » (XI, 1), ou bien il s'écrie : « Qui me donnera des ailes comme la colombe, que je m'enfuie dans le désert » (LV, 7) ; le peuple juif est une colombe, la tourterelle de Dieu, יונה, תורך (LXVIII, 14 ; LXXIV, 19) ; l'hirondelle trouve un nid où elle abrite ses petits, le Pauvre s'abrite derrière l'autel de Dieu (LXXXIV, 4) ; Dieu protège son peuple en le plaçant, comme l'oiseau ses petits, sous sa plume et sous son aile (XVII, 8 ; XXXVI, 8, etc., XCI, 4).

Parmi les oiseaux, les Psaumes nomment aussi la cigogne חסידה, qui a son nid dans les cyprès (CIV, 17), et le corbeau ערב, qui paraît être considéré comme un des êtres les plus humbles et les plus affamés de la création (CXLVII, 9 ; cf. Job, XXXVIII, 41). L'aigle נשר n'est mentionné qu'une seule fois et semble être, dans ce passage, le phénix fabuleux qui renaît de ses cendres (CIII, 5). Le כרוב est, sans doute, un griffon, un être ailé monté par Dieu (XVIII, 11 [1]). Le vent a des ailes, et l'aurore également (XVIII, 11 ; CIV, 3 ; CXXXIX, 9).

72. Dans sa détresse, le Pauvre se compare aux bêtes les plus infimes et les plus misérables de la création, au pélican du désert, au hibou des ruines קאת מדבר, כוס חרבות (CII, 7), et même au ver תולעת, et, d'une manière générale, aux reptiles qui rampent dans la poussière : « Je suis un ver et non un homme (XXII, 7) ; notre corps est étendu sur la terre et notre ventre est couché dans la poussière » (XLIV, 26 [2]).

73. Outre les bêtes déjà nommées plus haut, les Psaumes mentionnent le taureau et le bœuf, שור, פר (LXIX, 32), les moutons, le bélier, le bétail, les boucs, מחים, אילים, בקר, עתודים (LXVI, 15 ; L, 9, 10, 13) ; les bœufs, אלפים, אלופינו (VIII, 8 ; CXLIV, 14) ; les כרים (XXXVII, 20) ; la génisse עגל et le ראם qui sautent (XXIX, 6 ; XXII, 22 ; cf. les béliers et les jeunes brebis qui sautent, CXIV, 4, 6). Les jeunes nations vigoureuses et légères sont les עגלי עמים (LXVIII, 31). Les troupeaux sont la fortune de l'homme pieux (CXLIV, 13-14).

Le cheval סוס et le mulet פרד sont impatients du frein, image de l'homme qui ne veut pas obéir aux commandements de Dieu (XXXII, 29) ; le cheval est la force des armées, mais une force trompeuse, Dieu seul est la vraie force (XX, 8 ; XXXIII, 17 ;

[1] Dieu monte également les nuages (CIV, 3).
[2] Cf. CXIX, 141, צעיר אנכי ונבזה, que nous aurions dû citer plus haut, n° 11.

Digitized by Google

CXLVII, 10 ; cf. LXXVI, 7). L'âne sauvage פראים est mentionné CIV, 11.

Le chacal dévore les cadavres des Méchants (LXIII, 11), les bêtes sauvages et les oiseaux de proie dévorent les cadavres des Justes massacrés (LXXIX, 2).

On a encore, dans les Psaumes, les chamois יעלים et les lièvres שפנים (CIV, 18), la sauterelle ארבה (CIX, 23 ; le Pauvre est secoué comme la sauterelle qu'on prend sur une toile et qu'on secoue), le mite qui ronge עש (XXXIX, 12), la limace שבלול, qui disparaît comme le Méchant (LVIII, 9). Voir encore בעיר, מקנה, ערוב, כנים, ילק, צפרדע, dans les récits des dix plaies d'Égypte (LXXVIII, 45-46 ; CV, 30-34).

74. Les auteurs des Psaumes s'intéressent à toutes les espèces animales. Ils mentionnent tour à tour les bêtes domestiques בהמה, les bêtes des champs בהמות שדי (VIII, 8), les bêtes sauvages qui courent la plaine, qui peuplent la forêt et la montagne, חיתו ארץ (LXXIX, 2), חיתו שדי (CIV, 11), חיתו יער (L, 10 ; CIV, 20), בהמות בהררי אלף (L, 10) ; les oiseaux צפרים dans leur nid ou dans les arbres du Liban (CIV, 17), les oiseaux ailés צפור כנף, עוף כנף (LXXVIII, 27 ; CXLVIII, 10), l'oiseau de proie qui plane dans le ciel, les oiseaux des airs, עוף השמים, צפור שמים (VIII, 9 ; LXXIX, 2 ; CIV, 12), les oiseaux des montagnes עוף הרים (L, 11) ; enfin les poissons des mers (VIII, 9 ; CIV, 25-26), et, en général, tous les petits êtres animés, insectes, reptiles, vers, רמש (CXLVIII, 10) et les êtres innombrables, grands et petits, qui pullulent dans la mer (LXIX, 35 ; CIV, 25).

75. Les psalmistes ont, en général, un grand sentiment de sympathie pour les bêtes, elles sont réellement, pour eux, les frères inférieurs de l'homme, des espèces de Pauvres d'un autre degré. Les bêtes sont les créatures de Dieu et sont à Dieu (L, 10) ; Dieu pourvoit à leur nourriture comme il pourvoit à celle de l'homme ; il fait croître l'herbe pour le bétail (CIV, 14), il ouvre sa main et rassasie avec bonté tous les êtres vivants (CXLV, 16), toutes les créatures tournent les yeux vers lui et lui demandent leur pâture (CIV, 21, 25-28 ; CXLV, 15) ; il est bon pour tous et sa miséricorde s'étend sur toutes ses œuvres (CXLV, 9) ; il aide, secourt et sauve à la fin l'homme et la bête (XXXVI, 7). Aussi les bêtes, comme les hommes, louent Dieu et glorifient son nom [1] (CXLV, 10 ; CXLVIII, 10-13). Partout éclate le sentiment de fraternité qui unit l'homme à tous les êtres de la création.

[1] Les plantes aussi ; cf. nos 80 et 94.

Digitized by Google

16. *La nature organique et la nature en général.*

76. Les végétaux, l'herbe, les fleurs, les feuillages verdoyants, sont la joie de l'agriculteur, ils évoquent des idées de bonheur, d'abondance, de prospérité (voir les mots דשא, חציר, ירק, צץ, יציץ, עלה, עשב, פרח, רענן). Les psalmistes savent jouir de la nature en pleine production et floraison (XXIII, 2), ils connaissent le spectacle de l'agriculteur qui coupe le blé et fait ses gerbes (CXXVI, 5-6; CXXIX, 7), ils voient la plantureuse campagne couverte de verdure et d'épis, les vallées revêtues de blé comme d'un manteau (בור, דגן, צמח, דשן; LXV, 10-14), les montagnes couvertes d'un tapis de verdure (CXLVII, 8; cf. CIV, 14). Le Pauvre veut être comme l'herbe de la terre (LXXII, 16; cf. CXXXII, 18), et le Méchant aussi, dans le bonheur passager dont il jouit, est comme un אזרח רענן (XXXVII, 35), il verdoie comme l'herbe (XCII, 8). Mais toutes ces plantes sont aussi ou bien plutôt encore l'image de ce qu'il y a d'éphémère dans le bonheur de l'homme en général, l'image de la fragilité des choses humaines. Le matin, l'homme brille comme une fleur; le soir, il est desséché et coupé (XC, 5-6; CIII, 15-16); le Pauvre, dans son malheur, est comme une herbe sèche (CII, 5, 12), le Méchant se fanera comme l'herbe (XXXVII, 2), comme la mousse des toits (CXXIX, 6); il sera aussi comme la paille et le son, קש, מץ, גלגל, que le vent emporte (I, 4; XXXV, 5; LXXXIII, 14[1]).

77. Parmi les végétaux, il faut particulièrement mentionner les arbres, dont plusieurs, par la beauté et la fraîcheur de leur feuillage, l'abondance de leur fruit, la majesté de leur port, leur hauteur et leur puissance, représentent le bonheur qui attend le Pauvre quand Dieu le relèvera de son humilité. Le Pauvre sera comme un arbre planté au bord d'un ruisseau, qui donne son fruit en son temps et dont le feuillage ne se fane pas (I, 3); il fleurira comme le palmier תמר, il lèvera la tête comme le cèdre du Liban ארז (XCII, 13), il se tiendra dans la maison de Dieu comme l'olivier verdoyant זית רענן (LII, 10), il sera planté שתולים dans le parvis de Dieu (XCII, 14), ses fils seront comme des plants d'olivier rangés autour de sa table, comme des plants נטעים bien venus dès leur jeune âge (CXXVIII, 3; CXLIV, 12); même dans sa vieillesse, il sera gras et verdoyant (דשנים, רעננים, XCII, 15). Nous n'avons rien de spécial à dire sur les autres arbres nommés dans les Psaumes, le cyprès ברושים, le figuier, la myrrhe, l'aloès,

[1] Sur le ראש, voir le n° suivant; la לענה n'est pas mentionnée dans les Psaumes.

Digitized by Google

מר, אהלות, les רתמים (CIV, 17; XLV, 9; CXX, 4). En général, l'arbre et la forêt semblent être, pour le psalmiste, un spectacle agréable où il voit la puissance de Dieu et la fécondité de la nature : עץ פרי les arbres fruitiers (CXLVIII, 9), עצי ה' les forêts de Dieu (CIV, 16), עצי יער les arbres de la forêt (XCVI, 12), ארזי־אל les cèdres de Dieu (LXXX, 11), la forêt et ses bêtes (L, 10; CIV); le poète a même gardé dans les yeux l'image des saules ערבים que ses ancêtres ont vus à travers les larmes sur les rives de Babylone (CXXXVII, 2). Un arbre mérite avant tous les autres d'être remarqué pour sa signification symbolique, c'est la vigne גפן. La vigne, c'est proprement le Pauvre, ou, dans un sens plus large, le peuple juif. On connaît la célèbre prophétie de la vigne dans Isaïe (chap. V); pour l'auteur du Ps. LXXX aussi, le peuple juif est une vigne, la vigne tirée d'Égypte et plantée par Dieu. Elle étend ses racines, remplit la terre, les montagnes sont couvertes de son ombre, ses branches couvrent les cèdres puissants, ses pousses vont jusqu'à la mer et ses plants jusqu'aux fleuves; mais Dieu a fait une brèche au mur qui la protégeait, et maintenant tous les passants l'insultent et la foulent aux pieds. Ailleurs, la femme du Pauvre est comparée à une vigne féconde (CXXVIII, 3). La belle branche נוף (XLVIII, 3) qui représente le peuple juif ou la ville de Jérusalem pourrait être une branche de la vigne, quoique rien ne l'indique (cf. Isaïe, חטר, XI, 1; נצר, XIV, 19; LX, 21).

78. Les matières organiques nommées dans les Psaumes sont : le laitage ou la crème חמאות (LV, 22; les paroles hypocrites sont douces comme la crème); l'huile שמן, qui est onctueuse, bonne, fraîche רענן (?), grasse (XXIII, 5; LV, 22; XCII, 11; CXXXIII, 2); la graisse, חלב, דשן, qui rassasie (XXXVI, 9; LXIII, 6; LXXXI, 17; CXLVII, 14, חלב חטים). La graisse (ou l'huile) fait reluire la face de l'homme bien nourri (CIV, 15), les hommes repus sont דשני ארץ (XXII, 30), l'œil du Méchant heureux est saillant de graisse (LXXIII, 7), son cœur est gras de graisse (CXIX, 70, טפש מחלב לבם). Ajoutez le miel et la cire דונג, צוף, דבש. Le miel est nommé XIX, 11; LXXXI, 17; ce qui frappe les psalmistes dans la cire, c'est la facilité avec laquelle elle fond : devant Dieu, les montagnes fondent comme la cire (XCVII, 5[1]), le cœur du Pauvre s'affaisse et fond comme la cire (XXII, 15), le Méchant fondra comme la cire devant le feu (LXVIII, 3). Parmi les liquides, le vin joue un rôle important. Le vin réjouit le cœur de l'homme (CIV, 15), boire le vin dans la coupe est évidemment une grande jouissance, puisque l'image de la coupe כוס est souvent associée au bonheur du Pauvre

[1] Voir n° 57.

Digitized by Google

(XVI, 5; XXIII, 5; CXVI, 13); la coupe du Pauvre est abondance et celle du Méchant est malheur (XI, 6; LXXV, 9). Le vin enivre et égare, il ôte la raison au Méchant (CVII, 27), les buveurs שותי שכר se moquent du Pauvre (LXIX, 13), le *gibbor* pris de vin devient insolent (LXXVIII, 65). Le vinaigre et l'absinthe, חמץ, ראש, sont la boisson amère du Pauvre; dans son malheur, il chancelle comme un homme ivre יין תרעלה (LX, 5), mais quand vient la revanche, Dieu lui verse une coupe écumante, du vin et du מסך, tandis que le Méchant est condamné à boire la lie שמריה (LXXIV, 9).

79. Parmi les choses méprisables auxquelles le Pauvre se compare ou avec lesquelles il entre en contact, sont la cendre אפר qu'il mange comme du pain (CII, 10), la poussière עפר et le fumier, אשפות, דמן, dans lesquels il est étendu (VII, 6; XLIV, 26; LXXXIII, 11; CXIII, 7), la boue et la vase, טיט חצות, טיט יון, dans lesquelles il enfonce et se perd. La poussière עפר est emportée par le vent, image de ce qui est fragile et passager.

80. En général, les Psaumes ont un sentiment profond de la nature, et les grands spectacles qu'elle présente y sont reproduits dans toute leur splendeur. On y trouve des tableaux de bonheur tranquille, souriant et reposé, au bord des ruisseaux frais où se mirent les arbres verdoyants, sur les prés verts, les eaux paisibles (I, 3; XXIII, 2); Dieu se souvient de la terre, la féconde et l'enrichit, et la rivière coule à pleins bords; il arrose les sillons, pétrit la glèbe sous les ondées, fait pousser les jeunes plantes et prépare le blé; les sentiers ruissellent de graisse, les oasis du désert; les collines se ceignent de joie, les prés se revêtent de bétail et les vallées s'enveloppent de blé (LXV, 10-14). D'autres fois, le poète entend le bruit formidable des vagues, l'éternel mugissement des flots de la mer, le murmure des eaux, le sifflement des torrents et des cascades, les hurlements du vent, le bruit du tonnerre; il voit les éclairs qui sillonnent la nuée, les montagnes et les forêts frappées de la foudre et qui fument, fondent et se consument (XXIX, 3-9; XLII, 8; XLVIII, 8; LXV, 8; LXXXIII, 15; XCIII, 4; XCVI, 11; XVIII, 8-16; CVII, 23-29; CIV, 32; CXLIV, 5). Il connaît aussi la voix des arbres, le bruissement des feuillages, l'hymne de la forêt qui chante et de la rivière qui coule (XCIII, 3; XCVI, 12; XCVIII, 8; CXLVIII, 9). Quand il lève les yeux, il voit se dessiner dans le lointain le profil des hautes montagnes et leur cime reluire au soleil (XCV, 4), son regard se promène sur le vaste horizon (CIII, 12; cf. L, 1; CVII, 3) ou se lève vers le ciel, dont il mesure la hauteur (CIII, 11). Les cieux sont l'œuvre de Dieu, il a fondé la lune et les étoiles, il compte les astres et donne à chacun son nom (VIII, 4; CXLVII, 4). « Les cieux racontent la gloire de

Digitized by Google

Dieu, et le firmament proclame l'œuvre de ses mains ; le jour en transmet l'annonce au jour suivant, et la nuit le fait comprendre à la nuit. Ils (les cieux) n'ont ni mots ni paroles, on n'entend pas leur voix. Leur étendue couvre toute la terre, leur voix va aux extrémités du monde. Au milieu d'eux le soleil a sa tente, il est comme un fiancé qui sort de son dais, il se réjouit comme un *gibbor* de s'élancer dans la carrière ; il part du bout du ciel, retourne à l'autre bout, et rien n'est à l'abri de ses feux (XIX, 2-7). » — « Dieu dépêche ses ordres sur la terre, et sur l'instant sa parole s'élance, il fait tomber la neige comme des flocons de laine, répand le givre comme la cendre, jette les glaçons en morceaux, rien ne résiste à son froid. Mais son ordre vient, il les fait fondre ; son vent souffle, ils coulent comme de l'eau (CXLVII, 15-18). » En fait de descriptions de la nature, le psaume CIV est une merveille. Dans un décor grandiose, où l'on voit le ciel étendu comme un tapis, les nuages et les vents courant comme des coursiers ailés, la lumière resplendissante, les mers et les montagnes, les fleurs, les prés, les champs, les arbres et les forêts, le poète évoque tous les êtres de la création, les bêtes des champs, les bêtes domestiques, les bêtes fauves, le lièvre qui terre dans le rocher, l'oiseau qui niche dans les arbres, les monstres marins et les myriades de créatures qui peuplent la mer. C'est comme le grouillement et le pullulement perpétuel de la vie animale ; tout est en mouvement, de tous les coins de l'horizon s'élèvent des notes qui vont se perdre et se confondre dans la grande symphonie de la nature. Mais soudain, l'orchestre s'apaise, les voix expirent, la lumière s'éteint, et d'un coup de baguette, toute la féerie s'arrête, s'évanouit, rentre dans le néant, pour reparaître le lendemain, aussi jeune et aussi brillante. C'est l'éternel jeu de la nature, à la fois joyeux et triste, où la mort et la vie sortent l'une de l'autre, où tout finit et tout recommence.

17. *La société humaine, la guerre.*

81. Nous n'avons pas l'intention d'étudier ici ce que contiennent les Psaumes sur la famille et la société, nous nous bornons à renvoyer aux mots suivants, qu'il faudra chercher dans la concordance : אב, אם, בן, בת, אח, אשתך, גמול, עוללים, ינקים, בחורים, נערים, בתולות, זקנים, אדון, גבירה, עבד, אמה, שפחה, קרוב, רֵע, גר, נכרי, זר, הושב. La femme stérile de CXIII, 9, est le peuple juif. Il est entendu que l'unité de la famille et de la société est scellée en Dieu même, qui est le père des orphelins et le père de ceux qui le craignent (LXVIII, 6 ; CIII, 13).

Digitized by Google

Voir aussi les mots : שרים, שפטים, רוזנים, זקנים, דַּיָּן, נגידים, נדיבים, sans parler des rois, des prêtres, des lévites, des prophètes (LXXIV, 9 ; CV, 15). Le sens du אלהים שפטים בארץ (LVIII, 12) est assez obscur; dans LXXXII, 6, le psalmiste semble comparer les puissants de la terre à Dieu ou à des dieux, à des fils d'*élion*, et les *élohim* du verset seraient également ces hommes puissants et influents, mais il est difficile d'avoir à cet égard une opinion bien arrêtée. Si l'on compare XXIX, 1, à LXXXIX, 7, on sera tenté de prendre les בני אלים non pour des hommes, mais pour des anges, à moins que ce ne soient les dieux des Nations. Nous avons dit plus haut (n° 15) que, dans les princes et juges de la terre du Ps. II, il faut peut-être comprendre aussi les Juifs puissants, c'est le verset CXLVIII, 11, qui nous a fait émettre cette hypothèse, qui, réflexion faite, nous paraît peu justifiée..

82. En fait de métiers et de professions, les seuls que nous nous rappellions d'avoir vus dans les Psaumes sont ceux de *gibbor*, de potier (יוצר), d'agriculteur (חרשים, קוצר, מעמר, CXXIX, 3, 7), mais nous écrivons ceci de mémoire et il se peut que ces indications soient très incomplètes; voir LVIII, 5-6.

83. Les vêtements, étoffes et accessoires mentionnés dans les Psaumes sont, par ordre alphabétique : בגד, יריעה, לבוש, מַד, מזה, מעיל, נעל, עדי, עטרה, רקמות, שלמה ; voir aussi les verbes עטה et עטף. Le méchant est *habillé* de malédiction et de honte (CIX, 18, 29) ; le vêtement s'use, on le change quand il est vieux ; de même le Méchant se fane et sera rejeté (CII, 27). Jeter le soulier sur quelqu'un est une action symbolique (LX, 10).

Nous nommons encore quelques autres produits de l'industrie humaine : l'escabeau, הדום רגלי, le pot à eau סיר רחצי, qui servent à d'humbles usages et sont symboles de Nations soumises; les Nations ennemies seront brisées comme le vase du potier כלי יוצר (II, 9) ; le Pauvre est comme un vase fragile כלי אבד (XXXI, 13), il est sec et sans sève comme un tesson חרש (XXII, 16).

84. Le principal objet de ce chapitre est d'étudier une des manifestations les plus importantes des sociétés humaines, la guerre, ריב, מלחמה, נשק, קרב. Il est souvent question de la guerre dans les Psaumes, mais à part les cas où elle est un souvenir historique ou une prévision messianique, la guerre des psalmistes est une guerre symbolique, la lutte et le procès du Pauvre contre le Méchant. L'arsenal militaire des Psaumes ne comprend, le plus souvent, que les armes qui servent au Méchant pour attaquer le Pauvre ou au Pauvre pour se défendre. Le Méchant a d'abord les armes naturelles de l'homme ou celles des bêtes auxquelles il

Digitized by Google

est comparé : la main (XXXVI, 12), les bras זרועות (XXXVII, 17), le pied qui foule (le pied de l'orgueil, XXXVI, 12 ; cf. XXXI, 21, רכסי איש ; XLVII, 4 ; LX, 14), le talon qui écrase (XLI, 10), la bouche qui s'ouvre comme une gueule de bête féroce (XXII, 14 ; XXXV, 21 ; cf. LXIX, 16, la gueule du באר), qui dévore et engloutit la victime (אכל, בלע), les dents et les mâchoires[1] (שנים, מלתעות), la corne qui est le signe de l'orgueil et qui blesse. On peut ajouter la langue, les lèvres, le gosier, d'où vient la calomnie, venin mortel pour le Pauvre. Dans le camp du Méchant comme dans celui du Pauvre on emploie, toujours par métaphore, l'épée חרב, l'arc קשת, la flèche חץ, le carquois אשפה, la lance חנית (XXXV, 3 ; LVII, 5 ; LXIV, 4 ; etc.), la ceinture où se suspendent les armes et qui, en se nouant autour du corps, augmente la force du combattant (אזר, חגר, מזח). La langue qui calomnie est comme une épée et un rasoir תער ; les fils robustes sont, pour le Pauvre, comme des flèches aux mains du *gibbor* ; heureux l'homme qui en a son carquois plein (CXXVII, 4-5) ! Souvent Dieu aussi se sert de quelques-unes de ces armes, il lance ses flèches contre le Méchant, les foudres sont ses flèches (VII, 14; CXLIV, 6) ; il les lance aussi contre le Pauvre, quand il veut le punir (XXXVIII, 3) ; le Méchant est lui-même l'épée de Dieu (XVII, 13), l'arme dont Dieu se sert pour punir son peuple et qui sera ensuite brisée.

On peut ajouter les chars de cavalerie רכב et les chariots de guerre עגלות.

Les armes du Pauvre sont surtout défensives. C'est avant tout le bouclier, מגן, צנה, סחרה, et son vrai bouclier est Dieu (nº 97). Quand il est serré de trop près, il se réfugie dans des enceintes fortifiées, derrière des retranchements, des murs avec portes et verrous, dans des forteresses, des tours, ou bien il se cache dans la montagne, dans les rochers : ארמון, גדר, חומות, מבצר, מגדול, מחסה, מנוס, מסגרות, מצודה, מצוד, עיר מבצר, עיר מצור, שערים, בריחים, סלע, צור (XI, 1 ; XXXI, 22 ; XLVIII, 4, 13, 14 ; LV, 11 ; LX, 11 ; LXI, 4 ; XCI, 2 ; CVIII, 11 ; CXXII, 7 ; CXXV, 2 ; CXLVII, 13 ; cf. CVII, 16, בריחי ברזל, דלתות נחשת).

85. C'est une vraie guerre que les Méchants font au Pauvre, il les appelle ריבי et לחמי (XXXV, 1), l'ennemi אויב, et il invoque sans cesse contre eux le secours de Dieu ריבה ריבי, ריבה ריבך (XLIII, 1 ; CXIX, 154 ; LXXIV, 22). Les Méchants se réunissent, s'organisent en troupes (XXXV, 15 ; XCIV, 21, יגודו), dressent un camp autour du Pauvre (XXVII, 3) ; les Pauvres, de leur côté, se forment en troupes גדוד et en armée חיל (voir aussi צבאות, XLIV, 10 ; LX, 12 ;

[1] Voir aussi le mot לחי ; la joue paraît surtout faite pour recevoir les coups.

Digitized by Google

CVIII, 12) ; ils portent, comme signe de ralliement et de victoire, le drapeau de Dieu, נס (LX, 6 ; cf. נדגל, XX, 6). Une des grandes craintes des Pauvres, c'est d'être entourés et enveloppés par la troupe de leurs ennemis, et cette préoccupation vient de ce que leurs ennemis sont plus nombreux qu'eux et probablement aussi de ce que le peuple juif était entouré de tous côtés de nations hostiles. Les ennemis intérieurs et extérieurs sont toujours *autour* du Pauvre סביב (cf., par exemple, III, 7 ; XII, 9 ; יקיפו עלי, XVII, 9 ; XVIII, 6 ; כתרוני, XXII, 13 ; etc.), les Nations l'*entourent* (CXVIII, 10-12), il appelle son ennemi מסבי (CXL, 10), les סביבותי semblent être synonymes de אויבי (XXVII, 6 ; cf. LXXIX, 12), la méchanceté de ses persécuteurs l'*enveloppe* (XLIX, 6), des paroles de haine l'ont *enveloppé* (CIX, 3). En revanche, Dieu *enveloppe* le Pauvre pour le protéger (XXXII, 7), la grâce de Dieu l'*enveloppe* (XXXII, 10), Dieu l'*entoure* comme une enceinte de montagnes (CXXV, 2), et pour tous *voisins* ou *cortège*, Dieu a sa fidélité, אמונתך סביבותיך (LXXXIX, 9 ; cf. verset 8 et n° 89).

86. La chasse est une image réduite de la guerre, il va donc de soi que le Méchant fait aussi la chasse au Pauvre. Pour cela, il se sert d'abord des armes et des ruses ordinairement usitées à la guerre, et puis des instruments qui sont particulièrement appropriés à la chasse et qui sont, dans les Psaumes, les rets, les filets, la fosse et le fossé. Il est parfaitement superflu que nous donnions ici des citations, tout le monde sait qu'il est constamment question, dans les Psaumes, des rets, filets, pièges, trappes, fosses, préparés par le Méchant et dans lesquels il veut prendre le Pauvre (רשת, פח, מוקש ; CXL, 6, חבלים ; CXLI, 10, מכמריו ; puis בור, שיחה) ; le Méchant est l'oiseleur יקוש qui s'empare du Pauvre comme d'un oiseau faible et innocent ; il finira par être pris dans ses propres filets, dans la fosse qu'il a creusée pour d'autres. La mort est un sinistre oiseleur qui guette sa proie, et le *scheol* tend ses filets où tombe le gibier humain, חבלי שאול, ממות, חבלי, קשי מות (XVIII, 5, 6 ; CXVI, 3).

87. La guerre que fait le Méchant et que font les Nations n'est pas seulement une guerre contre le Pauvre et contre le peuple juif, elle est aussi une guerre contre Dieu, la guerre de l'Impie, la guerre des Nations incrédules ; ils insultent et blasphèment מחרף, מגדף, comme faisait Goliath contre les Hébreux (I Samuel, XVII, 10, 26, 45 ; Ps. XLIV, 17 ; LXXIV, 22). Voilà pourquoi Dieu est appelé à la fois à combattre le combat du Pauvre et son propre combat (n° précédent). Le Pauvre lui-même, du reste, fait la guerre à Dieu (lui résiste, lui désobéit) et le met à l'épreuve, comme on l'avait vu dans le désert aux jours de *Massa* et *Meriba* (voir

Digitized by Google

n° 145), et Dieu à son tour fait la guerre au Pauvre, s'irrite contre lui, le punit (CIII, 9). Mais avant tout et au premier plan se place la guerre du Méchant contre le Pauvre et celle des Nations contre les Juifs. Le Méchant soulève des querelles tous les jours (CXL, 3), et certaines Nations sont aussi avides de combats (LXVIII, 31). La guerre du Méchant et celle des Nations se confondent plus ou moins, et souvent il est difficile de savoir si c'est de l'une ou de l'autre que parlent les Psaumes (par exemple, Ps. XVIII 34-36). Dans Ps. XXXV, 1-4 et suiv., c'est bien de la guerre du Méchant qu'il est question, et sûrement aussi dans XLIII, 1 ; CXIX, 153-154 ; CXL, 8. La guerre du Ps. XLIV est une guerre contre les Nations (voir verset 5), mais c'est une guerre conduite par Dieu et toute spirituelle, comme du reste toutes les autres guerres dont nous venons de parler. Le Ps. CXLIV enfin, qu'on a pris si longtemps, surtout à cause de la suscription, pour un vrai chant de guerre dans une guerre véritable, est aussi tout symbolique. Il n'y a là d'autre guerre que celle du Méchant et du Pauvre, ni d'autre triomphe que celui du Pauvre sur le Méchant. Le psaume, à partir du verset 3, n'aurait plus aucun sens si on l'expliquait autrement, et toutes ces considérations sur la faiblesse de l'homme, la vanité de la vie, les fils de l'étranger (le Méchant) qui ne sont que mensonge et fausseté, seraient incompréhensibles. Elles sont, au contraire, parfaitement à leur place et très claires si on donne au psaume le sens que nous proposons. Les capitaines, un jour de victoire, n'ont pas accoutumé de réfléchir sur la vanité des choses de ce monde, et généralement leurs pensées prennent un tout autre cours.

L'espèce d'hymne guerrier de XVIII, 30 et suiv., a le même caractère que les passages dont nous venons de parler, on le voit assez par la partie précédente du psaume.

88. La meilleure preuve qu'il n'est point question, dans tous ces morceaux, de guerre véritable, c'est que le Pauvre, pour être délivré et sauvé de ses ennemis, ne compte absolument que sur Dieu et non sur la force matérielle. Il répète sans cesse que ce n'est point par les voies humaines ni par les opérations militaires qu'il triomphera. « Ceux-ci viennent avec la cavalerie, ceux-là avec leurs chevaux ; nous, au contraire, venons au nom de Dieu » (XX, 8). « Ce n'est point avec l'épée que nos ancêtres ont conquis le pays, et leur bras ne leur a servi de rien ; c'est ta main, ton bras, la lumière de ta face qui ont vaincu. Je ne me fie pas en mon arc, mon épée ne m'a été d'aucun secours, et quand tu ne sortais pas avec nos légions, nous succombions (XLIV, 4, 6, 10). Seconde-nous contre l'oppresseur, car faux est le secours de

Digitized by Google

l'homme (LX, 13). Le roi n'est pas sauvé par la multitude de son armée, ni le *gibbor* par sa force ; le secours du cheval est mensonge, les grosses armées ne servent pas (XXXIII, 16-17). Mieux vaut se confier en Dieu que de se confier en l'homme (CXVIII, 8-9) ; sans le secours de Dieu nous étions perdus (CXXIV, 2-3) ; n'ayez pas confiance en l'homme, il ne peut vous secourir (CXLVI, 3) ; Dieu ne tient compte ni de la force du cheval ni des jambes de l'homme (CXLVII, 10). » Il y a, dans ces pensées des Psaumes, plus que ce sentiment religieux un peu banal qui rapporte tout à Dieu, la victoire et la défaite ; plus aussi qu'une simple aversion contre toute alliance politique avec les nations puissantes; c'est un véritable mépris de la force matérielle et brutale, la conviction que la force ne sert à rien et ne fonde rien, la confiance dans l'action triomphante de la vérité et de la justice.

Le vrai et l'unique guerrier, c'est Dieu ; il est le *gibbor* de la guerre (XXIV, 8). « Il arrive sur les ailes du *kerub*, il vole, le ciel tremble, ses flèches partent, je suis tiré du fond des abîmes et sauvé de mes ennemis », et tout le reste du magnifique Ps. XVIII, 8, et suiv. « Dieu est mon bouclier, il me ceint de force, c'est lui qui m'enseigne la guerre (XVIII, 33-35; cf. CXLIV, 1) ; son bras est tendu comme un arc d'acier, il élargit la voie sous mes pas, je poursuis mes ennemis, je les atteins, je les extermine ; Dieu me ceint de force pour la guerre, il prosterne sous moi mes adversaires (XVIII, 35-40). Dieu tire la lance contre mes ennemis, brise leur arc, étourdit les guerriers, paralyse chars et cheval » (XXXV, 3; LXXVI, 6-7).

Et tout de suite après : « Du haut du ciel tu fais entendre tes arrêts de justice, la terre prend peur et se tient tranquille » (LXXVI, 9). Les Psaumes, comme d'autres écrits de l'Ancien Testament, annoncent la fin des guerres, l'apaisement de toutes les rivalités nationales. Les éclairs de l'arc seront brisés, le bouclier, l'épée et la guerre ; les combattants ne trouveront plus leur main (LXXVI, 4, 6, et ce qui suit). Dieu fera cesser les guerres jusqu'aux extrémités de la terre, il brisera l'arc, cassera la lance, brûlera les chars (XLVI, 10). C'est comme dans Isaïe, en termes moins éclatants, mais exactement dans le même sens, l'attente et le rêve de la paix universelle.

18. *Dieu, sa force et sa grandeur.*

89. Dieu demeure dans le ciel (XIV, 2, etc.), où il a son כִּסֵּא, trône de roi et siège de juge ; il y retourne quand il a été sur la

Digitized by Google

terre (VII, 8). Il réside à Sion (L, 2), le temple de Jérusalem est sa maison, sa tente, le séjour de sa sainteté ; les *kerubim* sur lesquels il est assis sont probablement les chérubins de l'arche sainte (LXXX, 2; XCIX, 1), qu'il ne faut pas confondre avec le *kerub* qui le transporte à travers les airs (XVIII, 11). Sa face rayonne de lumière (LXXXIX, 16), et quand il marche contre ses ennemis, il marche dans la tempête et est précédé d'un feu qui dévore (la foudre); le nuage et la nuée l'enveloppent, un feu marche devant lui et dévore tout à l'entour ses adversaires, et la tempête gronde autour de lui (L, 3; XCVII, 3, 4). Il construit son appartement dans les eaux (les eaux du ciel [1]), les nuages sont sa monture, il marche sur l'aile des vents, il galope sur les nuées (CIV, 3; LXVIII, 5). Il demeure à la fois sur les hautes montagnes du Basan et dans les profondeurs de la mer (LXVIII, 23). Il est le Dieu des *cebaot*, il commande à des légions, les légions du ciel (XXXIII, 6), ses anges (CIII, 20-21; CXLVIII, 2). Les anges accomplissent ses ordres et remplissent les missions dont ils sont chargés (XXXIV, 8; XXXV, 5, 6; XCI, 11); symboliquement, les vents sont ses anges, le feu est son serviteur (CIII, 21; CIV, 4[2]) et les plaies qu'il envoie aux Égyptiens sont la troupe des anges du mal (LXXVIII, 49). Dans CIII, 20, il semble que les anges ne sont autre chose que les *gibborim*, les vaillants capitaines qui exécutent les desseins de Dieu sur la terre; Dieu lui-même, du reste, est un *gibbor* (XXIV, 8), et le Méchant est quelquefois son épée, instrument dont il se sert pour châtier les coupables (XVII, 13). Comme nous l'avons dit plus haut (n° 81), nous ne savons si les בני אלים sont, ou non, des êtres surnaturels faisant partie d'une cour céleste. Les קדושים saints de XXXIV, 10, sont sûrement les Pauvres; ceux de LXXXIX, 6, 8, pourraient être quelque chose comme des anges et faire partie de l'escorte céleste de Dieu [3] (סביבותיך).

90. Les noms de Dieu ou les mots par lesquels il est désigné sont אל, אלהים, אדני, יהוה, יה, עליון, שדי. L'emploi du mot אלהים dans certains psaumes ou petites collections de psaumes,

[1] Cf. XXIX, 10 : Dieu préside au *mabbul* ou est assis sur le *mabbul*, peut-être. Dans LXXVII, 20, il semble qu'il y ait simplement un souvenir historique : lorsque les Hébreux traversèrent la mer Rouge, Dieu les précéda pour les conduire, sans que l'on vît la trace de ses pas. On pourrait cependant être tenté de prendre ce verset pour l'expression d'un fait général : Aussi bien que Dieu demeure dans les eaux d'en haut, il habite celles d'en bas ; « ta route est (non pas fut) dans la mer, tes sentiers dans les eaux profondes, et tes pas ne laissent pas de traces ».

[2] Se rappeler aussi qu'il a, dans le ciel, des chambres où sont recueillies les eaux de la mer et d'autres où les vents sont enfermés, des outres où sont les océans et au moins une outre où il recueille les larmes de ceux qui souffrent (CXXXV, 7; XXXIII, 7; LVI, 9); voir plus loin n° 93.

[3] Voir n° 85.

Digitized by Google

à la place du mot יהוה qui est dominant dans les Psaumes, n'a pas grande importance ici et doit être attribué au goût personnel de l'auteur ou des copistes. Le nom de עליון mérite d'être noté, les Psaumes semblent en donner l'explication : Dieu est *élion* parce que sa demeure est élevée dans le ciel (XCI, 9; CXIII, 5), parce qu'il est le maître de toute la terre et au-dessus de tous les dieux (XCVII, 9[1]). Dieu est éternel לעולם ישב (IX, 8), sa royauté est établie pour tous les temps et son gouvernement pour toutes les générations (CXLV, 13), ses années ne prendront pas fin (CII, 28); mille ans, à ses yeux, sont comme le jour d'hier, qui a passé, pas plus longs qu'une des veillées de la nuit (XC, 4). Personne ni aucun dieu ne peut se comparer à Dieu, ni puissance au ciel ni aucun des בני אלים ne supporte la comparaison avec lui, il n'y a point de dieu comme lui, il est unique לבדך, il est plus grand que tous les dieux, il est le dieu des dieux et le maître des maîtres (LXXI, 19; LXXXVI, 8, 10; LXXXIX, 7, 9; XCV, 3; XCVI, 4; CXXXV, 5; CXXXVI, 2, 3). Il est le dieu indigène des Hébreux, les autres dieux sont אל זר, אל נכר, des dieux étrangers (XLIV, 21; LXXXI, 10[2]), d'absurdes idoles, un bœuf qui mange de l'herbe (le veau d'or), un Baal Peor à qui on offre des sacrifices de mort, des שדים qui demandent des sacrifices humains (CVI, 20, 28, 36-38). Il va sans dire que Dieu est le maître de toute la terre, de toutes les nations et de tous les hommes ; il est roi, il règne, מלך, מושל, et gouverne et est ou sera adoré jusqu'au fond, aux extrémités et aux frontières de la terre (XXII, 29; XXXIII, 14; XLVII, 3; XLVIII, 11; LIX, 14; LXV, 6, 9; XCV, 4, etc., etc.).

91. La grandeur et la sagesse de Dieu sont sans bornes (CXLV, 3; CXLVII, 5), ses pensées sont profondes (XCII, 6), il voit jusqu'au fond des cœurs (XLIV, 22), les sonde et les scrute, et il sait tout, voit tout, entend tout (CXXXIX, 1-4; cf. CXXXVIII, 6), il est partout, dans le ciel, dans les entrailles de la terre, aux frontières des mers éloignées. Il a la prescience, l'omniscience et l'ubiquité. Son œil perce les ténèbres, il n'y a pas de lieu éloigné ou obscur ou inconnu où l'on puisse se cacher et se soustraire à ses regards et il a déjà vu l'embryon au moment où il se formait dans le mystérieux laboratoire de la nature (CXXXIX, 7-16).

92. La puissance de Dieu se manifestant par son action sur la nature, sur les hommes et dans l'histoire, est un des lieux communs des Psaumes sur lesquels nous n'avons pas l'intention de

[1] Voir aussi, dans la concordance, les mots רם et מרום.

[2] Le Méchant, qui s'éloigne de Dieu, lui est infidèle, est appelé זרנה, LXXIII, 27 (v. n° 14).

Digitized by Google

nous arrêter, nous nous bornons à donner ici la liste de quelques mots à l'aide desquels on pourra retrouver, en se servant de la concordance et en cherchant toutes les formes de la même racine, un grand nombre de passages des Psaumes où ce thème est indiqué ou développé. Ce sont les mots :

גאות, גבור, גבורה, גבורתו, גבורתיך, גדלתו, גדלותיך, חכין, מופתיו, מלאכותיך, מלך, מלכותך, ממשלתך, מעללי ה', מעשיך, מפעלות ה', משפטך, נורא, נפלאותיך, מעזו, עזוז נוראותיך, עלילותיו, פלא, פלאך, פעלך, פעלות, פעלי ה', תהלתך, הפארתך, תשועתך.

93. Dieu est l'auteur de la création, les cieux sont l'œuvre de ses doigts, il a fondé la lune et les étoiles (VIII, 4) ; par sa parole, les cieux ont été créés ; par le souffle de sa bouche, toutes leurs légions (XXXIII, 6). Il a fait les cieux avec sagesse, étendu la terre au-dessus des eaux (n° 54), formé les grands luminaires, le soleil pour gouverner le jour, la lune et les étoiles pour gouverner la nuit [1] (CXXXVI, 5-9 ; cf. n° 80). C'est grâce à lui que la terre est assise solidement sur ses fondements et ne vacille pas (XCIII, 1 ; XCVI, 10 ; CIV, 5 ; cf. n° 54). A lui est la terre et ce qui la remplit, le monde et ses habitants ; il a fondé les colonnes sur lesquelles elle repose (XXIV, 1-2 ; LXXV, 4 ; LXXXIX, 12 ; CXIX, 90). Il assemble comme une outre les flots de la mer, renferme comme dans un trésor les abîmes de l'Océan (XXXIII, 7). Les flots, à l'origine, couvraient la terre comme un vêtement, les eaux reposaient sur le sommet des montagnes ; la voix de Dieu les fait fuir, son tonnerre les fait trembler ; les montagnes s'élèvent, les vallées s'abaissent ; une frontière est fixée aux flots, ils ne peuvent la franchir ni couvrir de nouveau la terre (CIV, 6-9) ; Dieu gouverne la mer et apaise le tumulte des flots (LXXXIX, 10 ; LXV, 8) ; sa force fonde les montagnes (LXV, 7) et inversement, il les fait, quand il veut, bondir comme des béliers, fondre comme cire, s'évanouir en fumée (XXIX, 6 ; CXIV, 4, 5 ; XCVII, 5 ; CIV, 32 ; CXLIV, 5). Dieu a créé tous les hommes, il a créé les Nations (LXXXVI, 9), il est la source de la vie (XXXVI, 10), tous les êtres de la création lui appartiennent, les bêtes de la forêt, les animaux de la montagne, les oiseaux et les fauves (L, 10-11), il est le maître du monde et le gouverne (XXXIII, 13-14 ; LXVI, 7), les extrémités de la terre sont dans sa main (XCV, 4).

94. La puissance de Dieu sur les éléments est décrite, par les Psaumes, dans de magnifiques tableaux dont nous citons quelques-uns. Devant Dieu, la terre chancela, les fondements des montagnes tremblèrent, car sa colère s'était allumée. La fumée de

[1] Allusion évidente à la première page de la Genèse.

Digitized by Google

sa colère s'éleva, le feu dévorant sortit de sa bouche, des étincelles jaillirent de lui, il inclina les cieux, descendit, étendit les nuages sous ses pieds ; il vola sur le *kerub*, arriva sur les ailes des vents ; il s'enveloppa de ténèbres, s'en entoura comme d'une tente, les ténèbres des eaux, l'épaisseur des nuées ; ses nuages passèrent, la grêle, la pluie de feu ; le tonnerre gronda dans les cieux, Dieu (עליון) fit entendre sa voix, lança ses flèches, les éclairs ; on vit apparaître le lit des eaux, les fondements de la terre, devant la colère de Dieu et le souffle de sa bouche (XVIII, 8-16). — Tu as, par ta puissance, fendu les eaux de la mer, brisé la tête des *tanninim* sur les eaux, mis en pièces les têtes de *léviatan* et les as données à manger aux peuples du désert[1]. Tu fais jaillir les sources et les rivières, tu dessèches les fleuves éternels. A toi est le jour, à toi la nuit, tu as installé les luminaires et le soleil, tu as planté les frontières de la terre, tu as fait l'été et l'hiver (LXXIV, 13-17). Il faut relire, pour la description de l'hiver, le beau psaume CXLVII, dont nous avons parlé plus haut (n° 80). Les cieux et les eaux qui sont sous les cieux loueront Dieu, car, sur son ordre, ils ont été créés ; il les a établis pour toujours, par un ordre qu'il a donné et qui ne peut être transgressé ; les *tanninim* et les abîmes, le feu, la grêle, la neige, la nuée fumante, le vent de tempête qui accomplit ses ordres, les montagnes, les collines, les arbres fruitiers et les cèdres, les bêtes, les animaux, les reptiles et les oiseaux ailés loueront Dieu (CXLVIII, 6-10[2]).

95. Quelques-uns de ces tableaux où se montre la puissance de Dieu sur la nature se rattachent à des souvenirs historiques, principalement à la sortie d'Égypte, au passage de la mer Rouge et aux miracles accomplis en faveur des Hébreux dans le désert. Une des scènes de cette grande épopée nationale paraît avoir été une scène d'orage, avec pluie, éclairs, foudres et grondement de tonnerre qu'on peut rattacher au passage de la mer Rouge ou à la proclamation du Décalogue sur le Sinaï. Il n'y aurait rien d'étonnant à ce que, au moment où les eaux de la mer se referment en mugissant sur les Égyptiens, les poètes et les conteurs juifs eussent placé une tempête grandiose. Le passage du Ps. XVIII que nous avons cité dans le paragraphe précédent nous paraît être comme une copie et une réminiscence d'un tableau de ce genre.

[1] Allusion à la sortie d'Égypte ? Les *tanninim*, le *léviatan*, désignent peut-être les Égyptiens, leur tête est brisée sur la surface des eaux, leur corps est rejeté par la mer et livré en pâture לעם לציים aux bêtes du désert ; ou bien, une fois les Égyptiens comparés aux grandes bêtes aquatiques de leur pays (crocodile, hippopotame), l'image est ensuite prise au propre, ces bêtes, rejetées par la mer, sont dévorées par les peuplades sauvages du rivage. Cf. plus haut n° 69.

[2] Cf. plus haut n° 75.

Digitized by Google

Le plus souvent, à ce qu'il semble, le poète réunit, en les amplifiant, les événements les plus importants de cet âge héroïque pour en composer une seule scène qui est d'un grand effet. Elle se compose généralement du passage de la mer Rouge, de l'apparition de Dieu sur le Sinaï, du tableau des Nations effarées, vaincues. « Tu as délivré (de l'Égypte) ton peuple, les fils de Jacob et de Joseph, les eaux (de la mer Rouge) t'ont entrevu et se sont agitées, les abîmes ont tremblé, les nuages ont versé leurs eaux, la voix des nuées (le tonnerre) s'est fait entendre [1], tes flèches (la foudre) se sont élancées [2], les éclairs ont illuminé la terre, la terre a tremblé et chancelé (LXXVII, 16-19). — Quand Israël sortit d'Égypte, quand la maison de Jacob s'échappa des mains d'un peuple barbare, la mer le vit et s'enfuit, le Jourdain retourna à sa source, les montagnes bondirent comme des béliers et les collines comme de jeunes brebis [3] (CXIV, 1-4). — Jacob a été choisi par Dieu, Israël est son élu. Tout ce que Dieu veut il le fait, dans le ciel et sur la terre, dans les mers et les abîmes. Il amène les nuages des extrémités de la terre, les éclairs se résolvent en eau, il ouvre les trésors des vents, il a frappé les premiers-nés des Égyptiens, etc. [4] (CXXXV, 4-6-8). » Le Psaume LXVIII est un des plus beaux morceaux de ce genre [5]. Malgré les difficultés tout à fait exceptionnelles que présente le texte de ce psaume et qui font la joie et le tourment des exégètes [6], on voit très clairement qu'il rentre dans la série des

[1] A la mer Rouge ou au Sinaï.

[2] Soit au milieu de l'orage et pour compléter le tableau, soit pour combattre les ennemis des Hébreux.

[3] A la voix de Dieu, sur son ordre, pour laisser passer les Hébreux ; ou uniquement par épouvante devant Dieu. Les montagnes, au pluriel, sont peut-être ici pour le seul Sinaï, qui tremble quand Dieu descend sur la montagne pour proclamer le Décalogue.

[4] On peut expliquer, il est vrai comme suit : Dieu est puissant, il commande à la nature, il n'est pas étonnant qu'il ait pu frapper les Égyptiens, c'est une nouvelle preuve de sa force.

[5] Il se pourrait que ce psaume, verset 8 à verset 26 ou 28, fût un ancien morceau lyrique qu'un psalmiste se serait borné à encadrer. Les versets 1-7 appartiennent à la littérature courante des Psaumes, et les versets 30-36, rattachés par le psalmiste au reste du morceau, expriment la pensée ordinaire des Psaumes sur l'attitude des peuples à l'époque messianique. Quoi qu'il en soit, dans la pensée du rédacteur définitif, qu'il soit le rédacteur unique ou non, le Psaume se compose de trois parties que nous avons indiquées et qui s'enchaînent comme suit : 1° Dieu rendra justice aux Pauvres et les protégera contre le Méchant et les Nations ; 2° Preuve : Dieu a déjà accompli autrefois le même acte de protection en faveur des Hébreux sortis d'Égypte ; 3° Aussi, les Nations, reconnaissant son invincible puissance, viendront-elles lui apporter leurs hommages, ce sera l'Assyrie, si l'on veut (v. 31), ce sera l'Égypte, l'Éthiopie, tous les royaumes de la terre.

[6] Nous avons déjà signalé plus haut l'étude intéressante qu'a faite de ce psaume M. Joseph Halévy, dans *Revue*, XIX, 1-16. On sait que le début du passage central

Digitized by Google

compositions que nous étudions ici. Lorsque les Hébreux sortent d'Égypte, Dieu les précède (la nuée) et marche devant eux dans le désert ; à son arrivée dans ces régions, la terre tremble, les cieux deviennent orageux, les nuages versent des torrents, les montagnes vacillent[1] (vers. 8-9). C'est exactement ce que nous avons déjà vu dans les passages des Psaumes cités plus haut. La suite, dans ses traits généraux, nous paraît très claire aussi et se rattache étroitement au même sujet. Comme le Cantique de la mer Rouge, notre psaume célèbre, après l'entrée triomphale des Hébreux dans le désert, leur victoire sur les peuplades canaanéennes, et laissant de côté la victoire moins importante remportée d'abord par les Hébreux sur le roi émorite Sihon[2], il choisit de préférence la victoire qu'ils remportèrent sur Og, le puissant roi de Basan[3], et qui fit tomber ou est censée avoir fait tomber entre leurs mains un territoire immense, allant au nord jusqu'au Hermon[4]. C'est ce qui explique le rôle que le Hermon et le pays

du Psaume se retrouve dans le Cantique de Débora, Juges, v, 4-5. Le texte, dans le Cantique de Débora, est mieux conservé, sans que nous voulions le moins du monde en conclure que le Cantique soit plus ancien ou moins ancien que notre Psaume. Au lieu de שמים נטפו (vers. 9 du Ps.), il faut probablement un verbe qui fasse pendant au verbe רעשו qui précède, peut-être נמוטו, chancellent; נטפו s'explique peut-être par une erreur du copiste, qui a confondu avec le נטפו qui suit immédiatement dans le texte du Cantique. Les mots זה סיני (vers. 9) ne s'expliquent que par une interpolation ajoutée au mot הרים de Juges, vers. 5, et qui manque dans le Psaume. La correction תרקדון au lieu de תרצדון (vers. 17), proposée par M. Graetz, paraît très bonne ; nous en disons autant de celle qui de בה תשלג (vers. 15) fait בהר השלג, la montagne de neige, qu'on identifie avec le Hermon (correction et identification proposées par M. Halévy et, déjà avant lui, par M. Paul de Lagarde, *Prophetæ chaldaice*, p. XLVIII). D'après notre explication du Ps., le changement de שער en שנער (M. Halévy) ne peut pas convenir, le texte nous paraît, du reste, assez clair, il désigne soit une nation ennemie qui portait peut-être les cheveux plus longs, soit les ennemis d'Israël en général, censés chevelus ou couverts de poils comme Esaü. Nos explications sur la symbolique des bêtes rendent très claires et très simples les expressions telles que חיתך pour le peuple juif (vers. 11) et celles de חית קנה et עגלי עמים du vers. 31 ; il nous est indifférent que le premier de ces termes représente l'Égypte ou l'Assyrie, nous pencherions plutôt pour l'Égypte, parce que l'Assyrie n'existait pas au temps des Psaumes ; il n'y a pas opposition entre les versets 31 et 32, ils s'enchaînent, au contraire : les peuples seront effrayés, vaincus et se soumettront.

[1] Voir le cantique de Débora ; נזלו de זלל.

[2] Nombres, XXI, 21-31 ; Deutér., II, 31-36.

[3] Les Ps. CXXXV et CXXXVI passent, immédiatement aussi, de la sortie d'Égypte à la victoire des Hébreux sur les rois canaanéens, mais comme ils ne sont pas obligés de concentrer leur pensée dans un tableau, ils n'oublient pas de mentionner Sihon ; cf. leurs « grands rois » tués par Dieu avec notre Ps. LXVIII, 12. Og était du reste aussi prince émorite, et poétiquement il peut représenter tout le pays émorite, y compris celui de Sihon. Enfin, il avait, par sa taille de géant, plutôt frappé les esprits, et, de plus, la conquête des territoires du Nord, toujours convoités et jamais solidement acquis par les Hébreux, devait passer, aux yeux du poète et de ses lecteurs, pour une bien plus grande preuve de la puissance et de la protection de Dieu.

[4] Nombres, XXI, 33-35 ; Deutér., III, 1-11 ; là le récit sur la taille gigantesque d'Og.

Digitized by Google

et les montagnes de Basan jouent dans notre psaume, et si, dans le verset 17, il y a effectivement תרקדון au lieu de תרצדון, on comprend ce que signifie, dans les passages que nous avons cités, l'image des montagnes qui bondissent : elles s'enfuient devant Dieu comme fuit une troupe ennemie [1]. On a donc ainsi, dans ces différents tableaux, la trilogie naturelle dont les trois tableaux sont intitulés : mer Rouge, Sinaï, Basan. Une fois arrivés à ce résultat, nous comprendrons mieux un psaume qui semble d'abord n'être qu'un tableau descriptif de la nature, mais qui est historique ou dont la description contient au moins des dessous et des sous-entendus historiques : c'est le Ps. XXIX, 2-9. « La voix de Dieu résonne sur les eaux, le tonnerre résonne sur les eaux profondes ; la voix de Dieu brise les cèdres, brise les cèdres du Liban ; Dieu (ou sa voix) fait bondir le Liban comme une génisse, le Sirion comme un jeune renne ; la voix de Dieu fait trembler le désert, fait trembler le désert de Kades. » On peut retrouver ici la tempête sur la mer Rouge, les grondements de tonnerre du Sinaï, qui étonnent le désert et vont jusqu'à Kades ; enfin, le tonnerre qui épouvante les montagnes de Basan, le Sirion qui est mentionné dans le récit de la défaite d'Og [2] et donné pour identique au Hermon [3], et enfin le Liban, qui se dresse en face du Hermon et assiste à la scène [4].

19. *Dieu, sa Providence, sa bonté.*

96. On se plaît souvent à représenter le Dieu de l'Ancien-Testament comme un Dieu terrible, toujours irrité et altéré de vengeance. Ces traits ne manquent pas non plus dans les Psaumes, quoique sous une forme adoucie, mais il est incontestable que, dans tout ce que dit notre recueil sur les rapports de Dieu avec les hommes, la note dominante est celle de l'amour et de l'attendris-

[1] M. Halévy (et avant lui M. Bruston, *Un chant de guerre du temps de Josué*, Paris, 1866) a voulu voir dans notre psaume la mise en scène de la victoire remportée par les Hébreux sur les rois du Nord au temps de Josué et racontée dans Josué, XI, 1-11, mais la seule raison invoquée à l'appui de cette thèse est que dans ce récit de Josué il est aussi question, entre autres, du Hermon (vers. 3), et c'est vraiment bien peu. On peut ajouter que les taureaux de Basan étant le symbole du Méchant qui persécute le Pauvre (XXII, 13), toute cette guerre sur le Basan, dans notre Ps. LXVIII, peut représenter plus ou moins la guerre de Dieu et du Pauvre contre le Méchant.

[2] Deutér., III, 9 et IV, 48.

[3] Dans Deut., IV, 48, c'est le mot Sirion qui paraît être original (il est clair qu'il faut lire Sirion, non Sion) et le mot Hermon paraît ajouté; le vers. III, 9, est évidemment interpolé.

[4] Il faut mentionner encore un autre souvenir du désert : Dieu change le rocher en lac et la pierre en source d'eau (CXIV, 8 ; CVII, 33-35).

Digitized by Google

sement. C'est surtout dans ses relations avec le Pauvre et avec le peuple juif que Dieu montre sa miséricorde et sa bonté inépuisables. Il est lui-même, du reste, comme le Pauvre, un *çaddik* et un *hasid* (CXLV, 17), un *kadosch* comme les fidèles sont des *kedoschim*. Il est le père des orphelins, il a pitié de ceux qui le craignent comme un père a pitié de ses enfants (CIII, 13); il est leur proche (n° 24); il est le pasteur du troupeau des fidèles, du troupeau d'Israël (n° 70). En sa qualité de roi, il conclut une alliance ברית avec les Pauvres et avec son peuple; en sa qualité de maître et de juge, il est bienveillant, gracieux, longanime, plein d'indulgence, רחום, חנון, ארך אפים, רב חסד (LXXXVI, 15; CIII, 8); il est miséricordieux, pardonne les fautes, ne détruit pas le pécheur, apaise son ressentiment et n'allume pas toute sa colère (LXXVIII, 38); il est bon et juste et indulgent, טוב, ישר, סלח (XXV, 8; LXXXVI, 5), il guérit ceux qui souffrent, רפא, il les aide, les sauve et les délivre de leurs misères, מושיע, פדה, מציל. Une de ses grandes vertus et à laquelle les Psaumes attachent une importance particulière, c'est qu'il est fidèle à sa parole, il garde sa foi, il est le Dieu de vérité, אל אמונה, אמונתך, נצר אמונים אמת, אמתך, אל אמת (voir, par ex., XXV, 5, 10; XXXI, 24; XXXIII, 4; XXXVI, 6; LIV, 7, etc.). Sur son équité bienveillante צדקתך, on peut voir le chapitre consacré plus loin à la justice de Dieu.

97. Aussi le Pauvre ne tarit pas dans l'expression de sa confiance et de son espoir en Dieu. Dieu est sa lumière, son soleil, sa force, son soutien, son appui, son secours, son gardien, son protecteur, son sauveur et libérateur, sa gloire, son espérance, sa coupe, son lot, son héritage, son asile, son refuge, sa tente, son abri, l'ombre à laquelle il se repose, sa force, son bouclier, la forteresse, la tour, la montagne et le rocher où il se met en sûreté, le roc de sa puissance. Voici une liste, par ordre alphabétique, des principales expressions hébraïques qui, dans les Psaumes, se rapportent à ce sujet :

אורי, איולתי, אלהי ישעי, אלהי חסדי, אלהי צדקי, אלהי תשועתי, בירת מצודות, גאלי, הררי עז, חזקי, חלקי, ישעי, ישועתי, כוסי, כבודי, מבטחי, מגדל עז, מגן, מושיע, מחסי, מנוס, מנת חלקי, מעז, מעוז חיי, מפלטי, מצודתי, מציל עני, מרים ראשי, משגבי, משען, משענת, סוחרה, סומך צדיק, סכה, סלעי, סומך נופלים, סתר, סתר אהלו, סתר כנפיך, סתר פניך, עז, עזי, עזרתי, פודה, צלך, צל כנפיו, צל שדי, צנה, צורי, צור עזי, צור מעז, קרן ישעי, שבט, שבט משען, שומר, שומר ישראל, שמש, שופט צדק, תומיך גורלי, תקותי, תקות ענוים, תשועתי.

98. La confiance du Pauvre en la bonté de Dieu se montre encore par les prières qu'il adresse à Dieu et les faveurs qu'il lui

Digitized by Google

demande. Le Pauvre espère que Dieu voudra bien l'écouter, l'entendre, prêter l'oreille à sa prière, le voir, le regarder, tourner sa face vers lui, faire luire devant lui la lumière, lui donner la lumière de la vie, le guérir, le consoler, faire cesser son deuil, l'aider, le secourir, le sauver, le délivrer, le tirer comme des eaux (comme Moïse), le mettre à l'abri, l'envelopper comme d'une forteresse, le fortifier, le ceindre de force, le relever, élever sa corne, lui montrer le chemin, aplanir la route devant lui, le conduire, l'instruire, l'éclairer, sonder son cœur, l'examiner, le juger, lui pardonner, effacer ses fautes, le rapprocher et le ramener à lui, le bénir et le rendre heureux. Nous donnons ici, par ordre alphabétique des racines, un tableau analogue à celui du paragraphe précédent et qui ne contient qu'une faible partie des expressions qu'on pourrait, sur ce sujet, relever dans les Psaumes ; si l'on aspirait à être complet, tout le Psautier y passerait [1] :

האיר פניך, יאר לנו, האירה עיני, תאיר נרי, אמרי האזינה, האזינה תפלתי, המאזרני חיל, תאזרני שמחה, יאספני ; — בינה הגיגי, בוחן לבות, עפעפיו יבחנו, תברך צדיק ; — גאלני, מגדיל ישועות, יגמלני, גמל עלי, גמר עלי ; — דליתני, הדריכני ; — זכרני, זכר רחמיך ; — לעזרתי חושה, עיניו יחזו, חייני, תחייני, חלצני, חלצה נפשי, חנני ; — טהרני ; — דרכיך הודיעני, הופיע, יוציאני למרחב, יורני בדרך, לבטח תושיבני, הושיעני, הישר לפני דרכך ; — כבסני, כונן אשורי, תכונן צדיק, יכפר. תכריע קמי ; — מחה פשעי, מלטה נפשי, ימשני ממים רבים ; — ארחותיך למדני ; — הביטה, תנהלני, נחני, תנחני, ינחמני, הנחם על עבדך, הט אזנך, נסה עלינו אור פניך, נסני, הצילני, תצרנו, תנצרני, נשא ידך, נשאם, נותן נקמות לי ; — תסבני, תסובבני, סלחת לעוני, סמכני, תסעדני, תסתירני ; — עורה, העירה למשפטי, עזרני, יעזרם, רצון תעטרנו, יעמוד לימין אביון, ענני, עשה חסד ; פדני, הפלא חסדיך, הפליא חסדו, פלטה נפשי, פנה אלי, פצני, פקדני, פתחת שקי ; — קומה, הקימני, הקיצה למשפטי, תקרב (LXV, 5) הקשיבה, תקשיב אזנך ; — ראה עניי, ירביצני, תרהבני בנפשי עז, תרוממני, תרום קרני, הרק חנית, הרחבת לי, תרחם, רעם, רפאני ; — ישגבך, ישגב אביון, השיבנו, השיבני, נפשי ישובב, שמע תפלתי, שמרני ; — תמך אשורי.

[1] Quelques-unes des expressions de ce tableau sont au passé, au lieu d'être au futur ou à l'impératif ; le lecteur comprendra que c'est, pour notre sujet, exactement la même chose : ce que Dieu a accordé autrefois, le fidèle peut espérer qu'il l'accordera de nouveau.

Digitized by Google

20. *Dieu nourricier.*

99. Un des attributs les plus importants de Dieu et où se montre spécialement sa puissance, c'est de fructifier la terre et de fournir leur nourriture à tous les êtres de la création, jusqu'aux plus humbles et aux moins dignes. Le Pauvre étant, en partie, un affamé par convention, cette nourriture que Dieu lui donne peut quelquefois n'être qu'un symbole, représentant la protection de Dieu et le bonheur dont jouissent ceux qui lui sont fidèles. C'est là le sens de XVII, 15 (Je veux me rassasier, au réveil, en contemplant ta face), du יכלכלך de LV, 23, de LXIII, 6 (Tu rassasies mon âme comme avec de la graisse), de LXV, 5 (Nous nous rassasierons du bien de ta maison, ton temple), de XXXVI, 9, sans doute, probablement de XXIII, 2, 5, représentant le bonheur des Pauvres en face du Méchant, et peut-être aussi de XXV, 12. Le plus souvent les paroles des Psaumes sur ce sujet doivent être prises au propre et sans aucune figure. La grandeur de Dieu éclate dans sa bonté pour ses créatures, dans sa force vivifiante, il apparaît comme le père nourricier de tous les êtres, la source de vie, מקור חיים, la puissance dont le souffle anime la nature.

100. Voici d'abord ce que Dieu fait pour le Pauvre. Il remplit son ventre, ses fils se rassasient et laissent le superflu à leurs enfants (XVII, 14) ; les Pauvres mangent et seront rassasiés (XXII, 27) ; Dieu protège contre la faim ceux qui espèrent en lui (XXXIII, 19 ; XXXVII, 19) ; jamais je n'ai vu le çaddik abandonné et sa postérité privée de pain (XXXVII, 25) ; rien ne manquera à ceux qui craignent Dieu, tandis que le Méchant aura faim (XXXIV, 10-11) ; Dieu donne la pâture aux Pauvres, à ceux qui le craignent (CXI, 5 ; CXXXII, 15 ; CXLVI, 7). Dieu nourrit aussi les Hébreux dans le désert, après la sortie d'Égypte, et dans la Palestine, le pays leur donnera en abondance du froment gras, du miel, il sera fertile, le paysan mangera le fruit de son travail, ses troupeaux se multiplieront et seront prospères (LXXII, 16 ; LXXXI, 11, 17 ; LXXXV, 13 ; CVII, 5, 9 ; CXXVIII, 2 ; CXLIV, 12-14 ; CXLVII, 14 [1]). Et quand les Gentils seront convertis, la terre entière sera fertile et portera ses fruits (LXVII, 7). En réalité, dès maintenant et en tout temps, il n'y a point d'être de la création qui ne reçoive sa nourriture de Dieu. Il donne

[1] Nous énumérons ici, à cause du n° 9 des Dix-huit Bénédictions, qui contient les mots את השנה הזאת לטובה, les passages des Psaumes où se trouve, dans ce sens, le mot טוב ; ce sont XXV, 13 ; XXVII, 13 ; XXXI, 20 ; LXV, 5 ; LXXXV, 13 ; CIV, 28 ; Ps. LXV, 12, a même שנת טובתך.

Digitized by Google

du pain à toute créature ; les yeux de toutes les créatures sont tournés vers lui, et il leur donne leur nourriture en son temps ; il ouvre sa main et rassasie avec bonté tout être vivant ; il donne à la bête sa nourriture, aux jeunes corbeaux qui l'invoquent (CXXXVI, 25 ; CXLV, 15-16 ; CXLVII, 9 [1]) ; les lionceaux crient pour demander à Dieu leur nourriture, tous les êtres qui grouillent dans la mer l'implorent, il ouvre sa main et les rassasie (voir n° 75). C'est une des grandes fonctions de Dieu d'arroser la terre pour qu'elle puisse nourrir ses habitants, et sa גבורה, dont il est question dans le n° 2 des Dix-huit Bénédictions, consiste justement à communiquer au sol la force productrice. Le Ps. LXV, 10-14, contient une belle description de la puissance fécondante de la pluie [2], ... פקדת הארץ ותשקקה : la terre est abreuvée, les ruisseaux se remplissent d'eau, la terre durcie par l'hiver s'amollit, les sillons se couvrent de verdure, le froment pousse, l'oasis et les collines tressaillent de joie, et toute la nature est en fête [3]. Les mêmes faits sont racontés, dans un langage moins magnifique, au Ps. CXLVII, 8. Enfin, ils se trouvent encore exprimés dans ce beau Psaume CIV, 8 et suiv., avec un trait de plus (vers. 30-31) : le sommeil de l'hiver est la mort, le réveil de la nature, au printemps, sous le souffle vivifiant de Dieu, est une résurrection [4].

21. *Culte rendu à Dieu, prières, synagogues.*

101. Les pratiques religieuses du Pauvre sont conformes aux principes préconisés par tous les prophètes, elles sont aussi éloignées que possible du matérialisme des premiers âges. C'est à peine s'il est question une fois, dans les Psaumes, des cérémonies et des fêtes (LXXXI, 4-5), le *sabbat* même n'est mentionné que dans la suscription du Ps. XCII, et quoique la sortie d'Égypte soit rappelée sans cesse comme un des souvenirs les plus chers de la nation, pas une seule fois les Psaumes ne parlent de la fête de Pâque. Le culte de Dieu se manifeste, sans doute, par certaines pratiques dont nous parlerons tout à l'heure, mais principalement par le chant religieux avec accompagnement d'instruments de musique et par la prière. Le chant שיר, l'action de chanter, שור,

[1] Cela n'exclut pas un certain traitement moins favorable pour le Méchant.

[2] Cf. LXXII, 6. Nous avons déjà parlé plus haut (n° 80) du Ps. LXV, mais dans un autre sens, la répétition que nous faisons ici nous a paru nécessaire.

[3] Le mot גבורה se trouve au verset 7 du psaume, mais nous doutons qu'il se rapporte à la fin du psaume, celui-ci nous paraît composé de deux morceaux rapportés.

[4] Cf. avec le n° 2 des Dix-huit Bénédictions.

Digitized by Google

זמר, רנן, et la musique sacrée sont mentionnés si souvent dans les Psaumes, que nous n'avons pas besoin d'y insister ni de renvoyer au texte ; cela est si connu que, dans l'opinion populaire, le psalmiste et sa harpe sont inséparables. On n'a pas la moindre preuve que les Psaumes aient été justement destinés à servir de texte aux chants liturgiques du temple, et si on peut croire qu'il y en a effectivement qui ont été consacrés à cet usage, leur nombre doit être relativement restreint. Nous comprendrions, à la rigueur, que des compagnies privées aient chanté les Psaumes dans le temple, si toutefois on le leur permettait, mais la plupart des Psaumes expriment des idées si particulières qu'il est impossible de croire qu'ils aient pu servir au culte public et officiel. Une seule chose est certaine et importante à noter, c'est que le chant religieux occupe une grande place dans les Psaumes ; cela explique l'importance qui lui est donnée aussi dans le livre des Chroniques. Ce livre n'admet que des lévites dans les chœurs qui fonctionnent pendant les cérémonies publiques, mais nous sommes loin de croire que les Psaumes soient exclusivement de l'invention et à l'usage des lévites, et aussi bien que des particuliers étaient admis à prier dans les anciens sanctuaires, et même des femmes, comme Hanna, mère de Samuel, nous ne voyons pas pourquoi des laïques n'auraient pas pu aussi être admis à chanter des chants sacrés dans les cours du temple où ils avaient accès. Rien ne prouve, du reste, que les chants dont parlent les Psaumes aient été toujours exécutés dans le temple, les prophètes avaient aussi des chants religieux avec accompagnement d'instruments, ils n'étaient pas tous lévites et leurs exercices religieux ou prophétiques ne s'exécutaient pas dans le temple.

102. Le temple de Jérusalem, comme lieu de prière, de sacrifices, centre religieux de la nation et demeure de Dieu, a conservé tout son prestige pour les psalmistes, et la montagne de Sion, où s'élevait le temple, est une montagne sainte (par exemple, II, 6 ; III, 5; etc.), la demeure de Dieu (IX, 12 ; etc). Le temple est la maison de Dieu, son sanctuaire, ביתך, בית ה', היכל קדשך (V, 8[1] ; XXIII, 6 ; etc.), sa tente, אהלך (XV, 1), son séjour et le tabernacle de sa gloire et de son nom, מעון, משכן (XXVI, 8 ; LXXIV, 7), sa cabane סכה (XXVII, 4-5), le sanctuaire de sa sainteté דביר קדשך (XXVIII, 2), son sanctuaire מקדש, קדש (XX, 3 ; LXIII, 3 ; LXXIV, 7 ; LXXVIII, 69 ; XCVI, 6 ; cf. vers. 8). Il ne peut pas y avoir de doute que la plupart au moins de ces expressions désignent le temple de

[1] Le היכל קדשו, dans XI, 4, paraît être dans le ciel ; cf. XVIII, 7, היכלו, qui signifie probablement le ciel.

Digitized by Google

Jérusalem. Le Ps. LXXXIV tout entier est consacré à célébrer ce sanctuaire, ses parvis חצרות, ses autels מזבחות (cf. XXVI, 6 ; XLIII, 4 ; CXVIII, 27 ; LXV, 5 ; XCII, 14 ; XCVI, 8 ; C, 4, où sont mentionnées aussi les portes du temple). Le psalmiste se réjouit d'aller dans la maison de Dieu (CXXII, 1), les fidèles s'y rendent en foule (LV, 15), des processions en fête se dirigent vers la maison de Dieu (XLII, 5), on revêt, pour la circonstance, les vêtements de cérémonie הדרת קדש (XXIX, 2 ; XCVI, 9) ; les Serviteurs de Dieu se tiennent dans la maison de Dieu pendant les nuits, ils se tiennent dans les parvis de la maison de Dieu (CXXXIV, 1 ; CXXXV, 2 [1]). Les prêtres, qui deviennent plus tard, comme sadducéens, les ennemis des Pieux, et qui accomplissent, avec les lévites, tous les services du temple et toutes les cérémonies du culte, ont encore toutes les sympathies du Pauvre ; Aaron, comme nous le verrons plus tard, reste pour les psalmistes une des grandes figures du passé, la maison d'Aaron est traitée avec amitié (CXV, 12 ; CXXXV, 19 ; les lévites également, CXXXV, 20), les prêtres sont les prêtres de Dieu et mis sur le même rang que les Pauvres (CXXXII, 9, 16 [2]), et la fonction de prêtre est revêtue d'un éclat presque divin (CX, 4).

103. A côté du temple et à l'époque des Psaumes, y avait-il réellement déjà des synagogues ? Cela n'est pas impossible, tous les Pauvres n'étaient pas à Jérusalem, sans doute, et les Pauvres priaient beaucoup, il n'y a pas de livre biblique où le mot תפלה se trouve aussi souvent que dans les Psaumes. La prière des Dix-huit Bénédictions, qui n'a probablement pas été rédigée bien longtemps après les Psaumes, ne se conçoit pas sans les synagogues où on devait la réciter en public. Néanmoins il faut dire qu'il n'y a absolument rien dans les Psaumes qui atteste sûrement qu'il y ait eu des lieux de prière de ce genre, et la vénération des psalmistes pour le temple de Jérusalem semble exclure l'existence de ces temples secondaires, rivaux actuels ou futurs de celui de la capitale. La prière du Pauvre est très souvent une prière individuelle et isolée, même une prière mentale, une prière du cœur, non une pratique religieuse réglée et faite selon les rites [3]. D'autres fois, cependant, et assez souvent, il la fait en commun

[1] Cf. nos 64 et 103.

[2] Il est vrai que le ps. parle au futur et peut-être pour les temps messianiques, mais comme les prêtres sont liés aux Pauvres dans ces deux versets, on ne saurait, dans tous les cas, y voir une intention ironique contre les prêtres contemporains. Voir aussi la sympathie pour les prêtres dans LXXVIII, 64.

[3] Par exemple, quand il dit qu'il prie soir et matin et après-midi (LV, 18), c'est une pure image, qui a pu donner naissance aux trois prières quotidiennes des temps rabbiniques, mais qui n'a rien de commun avec ces trois prières. Le Pauvre se lève aussi au milieu de la nuit pour louer Dieu (LXXVII, 7 ; CXIX, 62).

Digitized by Google

et en public, avec la foule ou en présence de la foule, et il semble même que cette forme de la prière ait à ses yeux une vertu spéciale et plus grande, mais la question est de savoir où se tenaient ces réunions, si elles n'avaient pas lieu dans la cour du temple même, ou en pleine place publique, et si elles avaient, en somme, rien de commun avec la prière synagogale. Le Pauvre bénit Dieu dans les assemblées מקהלות, מקהלים (XXVI, 12; LXVIII, 27), il raconte la gloire du nom de Dieu devant ses frères, au milieu de l'assemblée קהל (XXII, 23), devant une assemblée nombreuse il accomplit son vœu ou loue Dieu et proclame sa justice (XXII, 26; XXXV, 18; XL, 10, 11; CIX, 30; CXVI, 14); il exalte Dieu devant la communauté du peuple קהל עם et l'Assemblée des Anciens (CVII, 32), il le remercie de tout son cœur devant le conseil des Justes et la communauté סוד ישרים ועדה (CXI, 1). Aucun de ces passages n'indique véritablement une réunion pieuse assemblée pour la prière en commun; les deux derniers passages cités, qui seraient de nature à faire plutôt impression au premier moment, perdent leur importance si on fait attention que celui du Ps. CVII est un passage historique se rapportant aux temps anciens, et que dans le Ps. CXI il s'agit, comme du reste dans le Ps. CVII, d'une réunion qui a lieu en dehors de tout projet de prière et dont le Pauvre profite pour venir proclamer la grandeur de Dieu. Car c'est là justement, à ce qu'il nous semble, le sens de tous ces passages : le Pauvre croit faire œuvre méritoire en venant édifier la foule par sa piété et faire de la propagande en faveur de Dieu. C'est dans les mêmes termes et le même but à peu près qu'il parle si souvent de proclamer Dieu parmi les Nations (par exemple, LVII, 10; XCVI, 3; CVIII, 4). L'analogie entre les deux cas est si grande qu'ils ont évidemment la même signification.

104. Le lecteur m'attend évidemment au fameux passage de Ps. LXXIV, 8, qui a été, jusqu'à présent, la seule preuve un peu sérieuse de l'existence de synagogues qu'on ait pu trouver dans les Psaumes. Les mots שרפו כל מועדי אל בארץ prennent, en effet, un sens très simple si on traduit par : ils ont brûlé toutes les synagogues du pays. Mais outre que le texte n'est pas très sûr [1], et que, d'autre part, il est bien difficile, malgré l'exemple parallèle de Lamentat., II, 6, de donner au mot מועד, qui signifie réunion, le sens de lieu de réunion [2], il faut considérer que toute la

[1] Voir le commentaire de Graetz; d'après la version grecque on pourrait supposer qu'il y avait dans le texte quelque chose comme ceci : dispersons (ou exterminons) tous les communautés de Dieu dans le pays.

[2] On pourrait même supposer (mais nous avouons que cela demande quelque bonne volonté) que le pluriel est ici une exagération poétique et que, malgré כל et le

Digitized by Google

force démonstrative de ce passage vient uniquement de ce que l'on suppose que notre psaume a été écrit à l'époque des Macchabées et décrit les persécutions d'Antiochus. Cette hypothèse a d'abord contre elle que plusieurs traits du tableau ne s'accordent pas avec les événements qui se sont passés sous Antiochus [1]. De plus, on ne saurait méconnaître la parenté de notre psaume avec le psaume LXXIX, il nous paraît certain que tous les deux font allusion à la destruction du temple par Nabuchodonosor, et l'analogie de notre psaume avec le chapitre II des Lamentations vient à l'appui de cette explication. Les deux psaumes peuvent avoir été écrits à une des époques difficiles du second temple, peut-être et si l'on veut dans le premier siècle après le retour de l'exil, pendant les guerres que les Juifs eurent à soutenir contre les peuples voisins, mais, en réalité, pour nous, il est indifférent d'en connaître la date précise. Ce ne sont pas des pièces d'actualité, ils traitent un des lieux communs des Psaumes, la persécution du Pauvre ou du peuple juif par les Nations et les voisins (voir LXXIV, 19, 21 ; LXXIX, 11-12) ; la plus grande calamité de ce genre subie par les Juifs est la destruction du temple par Nabuchodonosor, elle sert de point de départ à la description du psalmiste. Mais s'il en est ainsi, il est clair que notre verset LXXIV, 8, n'a rien à faire avec les synagogues et c'est tout ce que nous voulions prouver [2].

22. *Culte de Dieu par les sacrifices et les vœux.*

105. Le temple ne va pas sans les sacrifices. Anciennement, le sacrifice était le fond du culte, le principal acte par lequel l'is-

בארץ, il ne s'agit, en réalité, dans notre verset, que du temple de Jérusalem ; voir מקדשיך, LXVIII, 36 ; מקדשי אל, LXXIII, 17, et les pluriels de משכן si fréquents dans les Ps.

[1] Voir l'introduction à notre psaume dans *Kurzgefasster Kommentar zu den Heiligen Schriften des Alten u. Neuen Testaments*, par Strack et Zöckler, 6e partie, *Psalmen u. Sprüche Salomos*.

[2] On nous permettra de proposer une explication du verset LXXIV, 5, qui a donné tant de difficulté aux commentateurs. Nous croyons que ce verset fait allusion à un procédé, probablement très usité en Palestine, servant à faire remonter sur l'eau un fer qui est tombé au fond. On tâchait de l'engager dans un réseau de bois סבך עץ, et une fois qu'il y était, il remontait de lui-même à la surface. C'est le miracle d'Élisée, II Rois, VI, 4-7. Reste à savoir si le verset est réellement à sa place et si le premier mot du verset est bien transmis. Nous ne nous chargeons pas de rattacher le verset au contexte ; il y faut peut-être quelque tour de force, pas plus étonnant que ceux auxquels on a déjà eu recours pour expliquer ce passage. Remarquons cependant que le יִוָּדַע du vers. 5 se retrouve LXXIX, 10, et a peut-être un sens analogue, de sorte qu'on pourrait traduire : « Que le crime des Nations soit révélé comme est révélée la hache cachée sous les eaux et ramenée à la surface. »

Digitized by Google

raélite se mettait en relations avec Dieu. Il n'en est plus ainsi dans les Psaumes; chez eux, comme chez les Prophètes, le sacrifice est d'ordre secondaire et ne joue plus qu'un rôle très effacé. Cependant les Psaumes, contrairement à l'habitude de certains prophètes, ne rejettent pas absolument les sacrifices et ne s'emportent pas contre ceux qui les offrent. Dieu reçoit avec plaisir les offrandes et les holocaustes מנחה, עולה, et en tiendra compte (XX, 4); les *haçidim* de Dieu contractent alliance avec lui en offrant un זבח (L, 5[1]); le Pauvre vient dans la maison de Dieu avec des holocaustes, des agneaux gras, il fait monter vers le ciel l'encens des béliers, des taureaux et des boucs (LXVI, 13, 15); le peuple en joie attachera la victime חג à l'angle de l'autel (CXVIII, 27); enfin l'autel est souvent mentionné avec respect par les psalmistes. Mais, d'autre part, Dieu ne tient nullement aux sacrifices. « Je ne te punirai pas sur (l'absence de) tes sacrifices, ne t'imagine pas que je me préoccupe tout le temps d'avoir tes holocaustes; je n'ai pas besoin du taureau de ton étable ni des boucs de tes parcs; car toutes les bêtes de la forêt sont à moi, les animaux dans les hautes montagnes, les oiseaux des montagnes et les bêtes sauvages des champs; si j'ai faim, ce n'est pas à toi que je m'adresserai, car à moi est l'univers et tout ce qu'il renferme. Penses-tu que je mange la chair des taureaux ou que je boive le sang des boucs? Le vrai sacrifice à offrir à Dieu, c'est la prière de reconnaissance (L, 8-14). — Tu ne demandes, dit le Pauvre à Dieu, ni de זבח ni de מנחה, tu ne désires pas de עולה וחטאה (XL, 7). Tu ne demandes pas de זבח, sans cela je le donnerais; tu ne veux pas d'holocauste; le vrai זבח, c'est un cœur brisé et humble (LI, 18-19). — La louange plaît mieux à Dieu que le sacrifice des שור פר מקרן מפריס (LXIX, 32). — Ma prière servira d'encens; mes mains levées seront la *minha* du soir (CXLI, 2). » C'est avec une vraie insistance que le Pauvre répète sans cesse que le vrai sacrifice est la prière, l'action de grâce; chaque fois qu'il prononce le mot *zébah* ou un mot analogue, il ajoute avec affectation que ce sont des sacrifices des lèvres, du cœur, des sacrifices de piété, זבח תודה, זבחי צדק, זבחי תרועה (IV, 6; XXVII, 6; L, 14, 23; CVII, 22; CXVI, 17), נדבות פי (CXIX, 108; cf. le זבח תודה de L, 23, et LIV, 8, où la *nedaba* a probablement le même sens). Les versets 20 et 21 de Ps. LI nous paraissent être une addition postérieure destinée uniquement à corriger l'effet du passage qui précède et où il est dit que Dieu ne fait aucun cas des

[1] Il est vrai qu'ils ne seront pas accueillis avec empressement; voir la suite de ce paragraphe ou du psaume.

Digitized by Google

sacrifices. L'auteur de l'addition aura été affligé de cette condamnation absolue du sacrifice, et pour l'atténuer, il suppose qu'elle ne vaut que pour l'époque où il n'y avait pas de temple[1], mais une fois Sion et Jérusalem reconstruits, les sacrifices et offrandes, עולה, כליל, פרים seront rétablis. Cette addition peut avoir été faite dans les premiers temps du retour de l'exil[2], ou à l'époque des Macchabées, après les dévastations d'Antiochus, ou même plus tard, après la destruction du temple par les Romains, s'il est possible que les Psaumes contiennent de petites additions de cette époque. Une seule fois, dans les Psaumes, en dehors de ce passage, l'autel est bien l'autel des sacrifices, c'est dans le verset CXVIII, 27, déjà cité plus haut ; dans les trois autres passages où il est mentionné, il est pris au figuré pour le temple ou considéré comme un refuge et un lieu de prières, non un lieu de sacrifices (XXVI, 6-7, XLIII, 4 ; LXXXIV, 4). Une exception est faite pour les étrangers, les Nations, qui peuvent, plus légitimement que l'israélite, apporter des offrandes à Dieu שַׁי, מנחה (LXVIII, 30 ; LXXVI, 12 ; XCVI, 8), parce que ces offrandes seront le symbole de leur conversion, un hommage inattendu dont le Pauvre est particulièrement fier pour son Dieu. Inutile de dire que les sacrifices des Juifs aux dieux étrangers sont une abomination (CVI, 28) et particulièrement, bien entendu, les odieux sacrifices des enfants dont on est tout étonné de retrouver le souvenir encore vivant et poignant dans les Psaumes (CVI, 37-38[3]).

106. Si les sacrifices sanglants et les offrandes matérielles sont, en général, peu recommandés par les Psalmistes, le vœu, au contraire, נדר, jouit auprès d'eux d'une faveur particulière et qui mérite d'être remarquée. Les sacrifices qu'on doit faire à Dieu sont des louanges et l'accomplissement fidèle des vœux (L, 14), le Pauvre tiendra le vœu qu'il a fait (LVI, 13 ; LXV, 2), il l'accomplira en présence des fidèles et du peuple tout entier (XXII, 26 ; CXVI, 14), il paiera le vœu que ses lèvres ont prononcé dans la détresse (LXVI, 13-14). Ces vœux sont probablement conditionnels comme celui de Jacob, et Dieu les exauce (LXI, 6, 9). Les voisins eux-mêmes font des vœux à Dieu (LXXVI, 12). En quoi consistaient les vœux ? Probablement dans des pratiques d'abstinence, comme

[1] Cette hypothèse sur ces deux versets n'est pas nouvelle (voir, par exemple, le commentaire d'Olshausen). Cependant *la reconstruction de Sion et de Jérusalem* pourrait signifier simplement le relèvement futur de la nation juive et l'éclat *plus grand* qu'auront alors Sion et Jérusalem. Dans ce cas, nos deux versets ne seraient pas interpolés et feraient partie de la rédaction primitive du psaume.

[2] Remarquer que l'auteur ne dit pas qu'il n'y a point d'autel.

[3] Dans d'autres passages aussi de la Bible le דם נקי pourrait faire allusion à ces sacrifices.

Digitized by Google

celles du *nazir* ; David jure et fait vœu de ne pas se coucher ni dormir jusqu'à ce qu'il ait élevé une demeure pour Dieu (CXXXII, 1-5). Le vœu devait généralement finir, à ce qu'il semble, par un sacrifice, comme on le voit dans le passage cité de Ps. LXVI [1], et comme il résulte de la législation du Pentateuque, de sorte que les Psaumes reviennent pourtant, indirectement, à cette pratique du culte pour laquelle ils témoignent de si peu d'enthousiasme. Comme nous l'avons déjà dit plus haut, le jeûne de CIX, 24, n'est point une pratique religieuse ; tout au plus pourrait-on voir quelque chose comme une pratique de ce genre dans LXIX, 11.

23. *Autres pratiques religieuses.*

107. On serait très curieux de savoir ce que les psalmistes ont pensé des prescriptions religieuses contenues dans le Pentateuque, mais les données qu'on peut recueillir dans les Psaumes sur ce sujet sont très vagues. Tout ce qu'on peut affirmer, c'est que la Loi (*Tora*, Pentateuque) était déjà devenue, au moins vers les derniers temps des Psaumes, l'objet d'études régulières et, pour ainsi dire, classiques. Les Ps. I et CXIX parlent de méditer, comprendre, approfondir la *tora* absolument comme le ferait un docteur de la mischna ou un talmudiste invétéré. Les noms par lesquels la Loi et les commandements de Dieu sont désignés dans le seul Ps. CXIX sont d'une étonnante variété. En voici la liste : אמרתך, אמרת צדקך, ארחותיך, דבר, דבריך, דרכיך, חקיך, מצותיך, מצות ה', משפטיך, משפטי פיך, משפטי צדקך, נתיב מצותיך, נתיבתי, עדות, עדותיך, עדות פיך, פעמי, פקודיך, תורתך, תורת פיך, תורת ה'.

Des expressions du même genre se trouvent dans d'autres Psaumes, par exemple XIX, 8-15, qui ressemble beaucoup, pour le fond, au Ps. CXIX (voir aussi, XL, 9 ; LXXVIII, 6, 7, 10 ; LXXXIX, 31-32 ; CV, 45). La sagesse חכמה consiste à comprendre les voies de Dieu, à connaître et à pratiquer ses commandements (CVII, 43 ; CXI, 10) ; l'impiété est folie, sottise, pauvreté d'esprit, stupidité אולת, בער, כסלה. Le Méchant ne sait pas, ne comprend pas, marche dans les ténèbres (LXXXII, 5) ; la grande affaire pour l'homme pieux, c'est d'avoir l'intelligence de la Loi et l'esprit assez ouvert pour la comprendre. Pour la connaître, il faut qu'il apprenne, qu'il fasse effort et s'applique. Le Sage חכם qui cherche à connaître la volonté de Dieu est déjà sur le point de devenir un savant, un docteur qui interprète la Loi ; et l'étude des pré-

[1] Le contraire pourrait résulter de LVI, 13.

Digitized by Google

ceptes de Dieu prépare déjà l'étude des textes et le *Talmud*. Il faut apprendre pour savoir, et il faut être intelligent pour apprendre, et la seule chose qu'il faille apprendre et savoir, c'est les commandements de Dieu. La quatrième formule des Dix-huit Bénédictions résume ces idées dans une prière : אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה חנינו מאתך דעה בינה והשכל ; le fidèle demande, dans cette prière, le don de l'intelligence, parce que c'est par l'intelligence qu'on arrive à la pratique de la Loi. Le langage des Psalmistes est à peu près le même, chez eux aussi le Pauvre aspire à la חכמה, au שכל, au דעת et à la בינה, surtout dans le Ps. CXIX (חכמה תודיעני, LI, 8[1] ; מלמד אדם דעת, XCIV, 10; לא ידעו ולא יבינו, יבינו, אתבונן XXVIII, 5; LXXXII, 5; CXIX, 34, 95, 100, 104, השכלתי, אשכילה, שכל טוב, אשכילך, XXXII, 8; CI, 2; CXI, 10; CXIX, 99; למדני, טוב טעם ודעת למדני, CXIX, 12, 27, 65, etc.). Tous les commentateurs expliquent le הייתי כנאד בקיטור, CXIX, 83, en disant que le Pauvre n'a pas oublié la Loi, quoiqu'il ait souffert et se soit ratatiné comme l'outre suspendue dans la fumée; mais c'était l'usage de suspendre dans la fumée l'outre remplie, afin de bonifier le vin [2], et le passage du psaume veut dire que le Pauvre a conservé tout ce qu'il a appris de la Loi et l'a bonifié comme le vin dans l'outre. C'est peut-être déjà quelque chose comme cette parole de Iohanan b. Zaccaï (dans *Abot*, II, 8), qui, voulant dire qu'Eliézer b. Hyrcanos a une mémoire prodigieuse et garde tout ce qu'il apprend, le compare à une citerne cimentée, d'où pas une goutte ne s'échappe.

24. *La justice de Dieu, rémunération, monde futur.*

108. Nous avons déjà dit plus haut que le Pauvre ne doute pas un instant de la justice de Dieu et que sa confiance est inébranlable; nous voulons montrer ici comment il concilie ce sentiment avec le spectacle des injustices et des misères qu'il a sous les yeux.

Le Pauvre a sans doute ses heures de découragement et de trouble moral, où il se met à envier le sort du Méchant (XXXVII, 1, 7-8; LXXIII, 3 et suiv.) et demande pourquoi Dieu s'est détourné de lui, se cache, s'endort et ne vient pas enfin à son secours (VI, 4; XIII, 2; XLIV, 25; LXXIV, 1; LXXVII, 8-10; LXXXV, 6, etc.), mais il se relève vite de son abattement. Il a, pour comprendre la souffrance des Justes et le bonheur insolent des Méchants, plusieurs

[1] La *hokhma* est une chose rare et secrète, à ce qu'il semble, de là le mot בסתום de ce verset.

[2] Cf. Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Alterthums*, article *Schlauch*.

Digitized by Google

explications. D'abord, le bonheur du Méchant est grossier, vain et toujours menacé. Acquis par des moyens répréhensibles, il ne donne aucune sécurité ni aucune joie pure (voir, par ex., Ps. XXXVII, LXXIII); le Pauvre, au contraire, porte le bonheur dans son cœur (IV, 8). Du reste, même le bonheur tout matériel du Méchant n'est pas complet, il endure aussi beaucoup de misères dont rien ne le console, tandis que le Pauvre est soutenu par la grâce de Dieu (XXXII, 10). Ensuite, le bonheur du Méchant ne dure pas, le Méchant sera puni, maudit par Dieu, exterminé, tandis que le Pauvre recevra sa récompense, sera réhabilité, sera heureux. Cette idée est tant de fois exprimée dans les Psaumes, qu'il est superflu d'y insister. Quand le Pauvre souffre, il se dit qu'il a péché envers Dieu, quoiqu'il n'en ait pas eu l'intention et que même il n'en sache rien; il se peut que Dieu le punisse même pour des fautes inconscientes (n° 29) ou bien qu'il expie la faute de ses ancêtres (XXV, 7; LXXIX, 7; CVI, 6 [1]), quoique Dieu puisse, s'il le veut, exempter de cette responsabilité les générations plus jeunes et que, suivant le Pauvre, le Méchant seul doive porter la faute de ses parents (CIX, 14). Le Pauvre est presque capable de pécher exprès, envers Dieu seul, il est vrai, afin que les jugements de Dieu soient équitables et ses arrêts justifiés (LI, 6). La souffrance est, du reste, une épreuve, au double sens du mot [2]. Dieu éprouve le Pauvre comme on éprouve l'argent (LXVI,10), pour voir si sa piété est de bon aloi (CXXXIX, 1, par exemple). Il l'éprouve aussi pour le purifier de ses péchés, le régénérer et le rendre digne du bonheur qui l'attend. Le Pauvre demande même comme une faveur d'être éprouvé, afin de fortifier ou de démontrer sa vertu (XXVI, 2; CXXXIX, 23). Enfin, quand le Pauvre est à bout de raisons, il se dit que les voies de Dieu sont mystérieuses et qu'il est téméraire de les sonder. C'est pour cela qu'il reste muet (XXXIX, 10), toutes les explications sont vaines (LXXIII, 16), mieux vaut être un simple qui ne sait rien, accepter comme une bête les arrêts de Dieu (LXXIII, 22). En général, du reste, et sans parler de cette question de la justice de Dieu, l'œuvre de Dieu dépasse l'esprit humain, et le Pauvre ne se flatte pas de la comprendre (CXXXIX, 6); son cœur reste humble et il se garde de vouloir pénétrer des mystères qui sont au-dessus de lui; il aime mieux ignorer et calmer sa douleur comme fait un enfant sur le sein de sa mère (CXXXI, 1, 2).

109. Ce n'est sûrement pas dans un monde futur que les in-

[1] Cf. CXXIX, 1, 2.

[2] Voir les mots בחן, חקר, צרף, נסה. Dieu lui-même a été éprouvé par les anciens Hébreux (LXXVIII, 18, 41, 56; XCV, 8-9; CVI, 14).

Digitized by Google

justices de ce monde seront réparées. Nous ne voulons pas étudier ici à fond les représentations que se font les psalmistes de l'état de l'homme après la mort, mais nous devons nous demander s'ils croyaient à ce qu'on appelle l'immortalité de l'âme. Il faudrait d'abord voir s'ils avaient une idée nette de l'âme, telle que nous nous la représentons : il semble certain qu'ils ne l'avaient pas. Les mots par lesquels les Psaumes paraissent désigner l'âme désignent simplement et par approximation la personne humaine, l'homme vivant ou la vie qui est en lui, sans aucune idée métaphysique. On n'a qu'à voir les différents passages où le Pauvre, en parlant de lui, emploie les mots נפשי, רוחי, כבודי (sans parler de יחידתי, כחי, לבי, עצמי, etc.), pour se convaincre que par ces termes il n'entend pas ce que nous appelons l'âme, une force centrale bien déterminée et bien définie, mais le plus souvent sa personne, ou, quand l'idée est plus raffinée, son être pensant et sentant. Il ne sait rien de l'immortalité de l'âme, il ne connaît que le שאול, le בור, le שחת, le אבדון obscur, le חשך, où vivent les ombres רפאים. Les morts sont libres de tout souci, ils sont couchés dans la tombe et Dieu n'a plus une pensée pour eux (LXXXVIII, 6), ils ne savent plus rien et ne peuvent plus comprendre les merveilles de la Providence (LXXXVIII, 13), ce n'est pas pour eux que Dieu gouverne le monde (LXXXVIII, 11). Aussi, dans la mort, le souvenir de Dieu est perdu, personne ne le louera plus (VI, 6) ; ce ne sont pas les morts qui louent Dieu, ni ceux qui descendent dans l'empire du silence et de l'oubli (CXV, 17 ; cf. LXXXVIII, 11, 12) ; le Pauvre veut louer Dieu pendant qu'il est encore en vie (LXIII, 5 ; CIV, 33 ; CXIX, 175), il ne veut pas mourir, mais vivre et raconter les exploits de Dieu (CXVIII, 17) ; que gagnerait Dieu à sa mort, s'il descendait dans la fosse ? Est-ce que la *poussière* peut louer le Seigneur et raconter ses vertus (XXX, 10) ? L'homme est comme un souffle qui s'en va et ne revient plus (LXXVIII, 39) ; son souffle le quitte et il retourne à la terre dont il est sorti (CXLVI, 4). Les bêtes de même meurent et retournent à la poussière (CIV, 29). On pourrait croire que dans le verset suivant il y a quelque allusion à la résurrection des morts, mais ce serait sûrement une erreur, le passage s'applique aux animaux et personne n'a jamais parlé de la résurrection des animaux. Les paroles de ce verset doivent être prises au figuré, elles décrivent la reproduction incessante des êtres vivants et le rajeunissement éternel de la nature.

ISIDORE LOEB.

(*La fin des Psaumes au prochain numéro*).

Digitized by Google

RECHERCHES BIBLIQUES

XX

LA CORRESPONDANCE D'AMÉNOPHIS IV ET LA BIBLE (*fin* [1]).

Villes phénico-palestiniennes.

Avec le territoire de mat-Nuhashshe = Aram-Çôbâ, nous avons atteint la limite septentrionale de la Palestine telle que la conçoit l'auteur des Nombres, XXXIV, car, en réalité, la Palestine historique n'a pas dépassé la source du Jourdain près de laquelle était située la ville de Laïs, occupée par une troupe de Danites au temps des Juges. Il faut maintenant retourner sur nos pas, afin de ne toucher que des points géographiques qui intéressent directement la Bible. Je me bornerai donc à relever quelques noms propres de villes phénico-palestiniennes dont la présence dans les documents babyloniens est de nature à dissiper des incertitudes ou à rectifier quelque idée préconçue. Dans cet examen minutieux, nous assisterons à ce fait certainement inattendu, mais pourtant d'une réalité matérielle, que, si la Bible demande le plus souvent les éclaircissements des inscriptions cunéiformes, celles-ci sont parfois ses obligées et ne peuvent se tirer de l'ambiguïté inhérente au système cunéiforme sans être éclairées par la comparaison avec les leçons conservées traditionnellement dans la Bible.

La nomenclature suivante procèdera du nord au sud.

A. Villes du littoral.

1. *Armada* (W. 51, r. 18). C'est la ville écrite dans la Bible אַרְוָד, et cette circonstance montre bien que les Babyloniens eux-mêmes prononçaient ce nom *Arwada*. A côté de cette ortho-

[1] Voyez tome XX, page 199.

Digitized by Google

graphe, on trouve quelquefois dans les inscriptions assyriennes la forme *Aruadi*. Les Grecs et les Romains ont laissé tomber le *w* et ont employé la forme Ἄραδος, Aradus, mais la forme indigène a survécu dans le nom arabe *Ruad*.

2 *Çumura* (*i*). Cette ville figure très fréquemment dans les lettres babyloniennes, comme ayant été prise par l'armée des Héthéens. Dans la Genèse, la forme ethnique צְמָרִי désigne une tribu chananéenne habitant cette ville, dont le nom doit avoir été צְמָר. Les géographes classiques l'appellent *Simmyra*; le nom moderne est *Çumr*.

3. *Shigata*. Ce nom géographique se rencontre très souvent en compagnie du précédent avec le déterminatif *eru* ou *alu* « ville ». En caractères hébreux, on aurait סגת, שגת ou שקת, formes possibles, mais introuvables dans les livres hébreux. On pourrait, au besoin, se consoler avec cette considération que bien d'autres villes phéniciennes, mentionnées dans ces documents, ont disparu de la littérature postérieure, entre autres les villes d'*Ullaza* et d'*Ambi*[1]; je pense néanmoins que dans ce cas particulier la cause n'est pas aussi désespérée, et je ne puis supprimer le sentiment que la forme babylonienne, dans ces trois syllabes *shi-ga-ta*, représente un léger déguisement de la localité dont les habitants sont mentionnés dans le tableau des tribus chananéennes de la Genèse sous la dénomination de עַרְקִי, ce qui suppose un nom de ville עַרְק (עָרָק) ou עַרְקָה (anciennement ערקת). L'association si fréquente de *Çumura* et *Shigata* dans nos inscriptions rappelle tellement la mention de צְמָרִי et de עַרְקִי dans le même groupe ethnique de la Genèse que l'idée de leur identité m'a été suggérée au premier regard jeté sur les textes. L'unique obstacle qui s'y opposait était la syllabe initiale *shi* dont la valeur *ir* n'a été dégagée jusqu'ici par aucun assyriologue, et il aurait paru arbitraire de lui assigner cette valeur dans ce cas spécial. Heureusement, toute hésitation a disparu par la constatation, dans W. 77, 11-12, du couple sus-mentionné écrit: *er Çu-mu-ra u er Ir-ka-ta* dont le dernier nom répond lettre par lettre à la forme hébréo-phénicienne עַרְקַת, circonstance qui démontre en même temps la valeur *ir* pour le signe *shi*. Voilà un cas de plus attestant l'utilité de la Bible pour le déchiffrement de l'écriture cunéiforme. La ville d'Arca subsiste encore aujourd'hui; le Talmud la mentionne sous le nom de ערקת לבנן « Arca du Liban ».

[1] Ces noms sont respectivement עֶכְזִיב (ou עַכְזִיב) et עַנָּב; cette dernière ville est homonyme de la ville judéenne עֲנָב (Josué, xv, 49).

Digitized by Google

4. *Gubla*. La lecture exacte de ce nom, écrit très souvent *du-la*, est établie au moyen des variantes *gu-ub-la* (W. 80, 4) et *du* (=*gub*)-*ub-li*. C'est la ville des גִּבְלִים qui ont taillé les pierres employées dans la construction du temple salomonien (I Rois, v, 32). Le nom était en phénicien גֻּבָל, en hébreu גֹּבָל; l'atténuation d'*o* en *i* dans les formes dérivées n'est pas rare en hébreu, comparez אֹמֶר et אִמְרָה, קֹבֹר et קִבְרִי, etc. Il ne faut pas confondre cette ville phénicienne avec le גְּבָל mentionné dans le Psaume LXXXIII, 8, avec Ammon et Amalec, et qui désigne indubitablement le district montagneux de la Judée du sud qui porte, chez les Grecs, le nom de « Gabalène ».

5. *Beruta*. Aucun doute n'est possible, c'est bien la ville nommée encore aujourd'hui *Beyrouth*, le *Berytus* des Grecs. Dans Ezéchiel, XLVII, 16, figure le nom de ville בֵּרוֹתָה, écrit בֵּרוֹתַי dans II Samuel, VIII, 8, mais appartenant à une localité d'Aram Çobâ. La forme de ce nom semble contractée de בְּאֵרוֹת « puits ». Le mot copte *barout* « airain », ainsi que le *bert* éthiopien, me semble en connexion avec la ville phénicienne comme lieu d'exportation de l'airain sur la côte africaine de la mer Rouge [1].

6. *Ziduna*, Sidon ; צִדֹן, la plus ancienne métropole de la Phénicie, est personnifiée dans la Genèse en fils aîné de Chanaan. En babylonien, l'échange entre צ et ז est des plus fréquents.

7. *Acca*. Cette forme est tirée de l'adjectif ethnique *akkau* « habitant d'Acca », qui figure dans une lettre que nous citerons plus loin. C'est la ville d'Acco, que la tribu d'Aser n'a pas pu soumettre (Juges, I, 31). En hébreu, ce nom s'écrit constamment עַכּוֹ, en phénicien עכי et עך, d'où en grec *Acé*, changé plus tard en Ptolémaïs. Pour le sens du vocable, il faut se rapporter à l'arabe عَنْك « racine, base, porte », de عَنَك « serrer » et « fermer la porte ».

8. *Yapu* ou *Yâpu* se reconnaît facilement comme la ville de יָפוֹ. L'orthographe babylonienne est conforme à celle de l'hébreu. L'inscription phénicienne d'Ashmunazar écrit יפי, avec un י au lieu d'un ו, et les Grecs ont aussi entendu Ἰόπη; le nom moderne est *Jaffa*.

B. Villes de l'intérieur.

Celles-là sont beaucoup plus rarement mentionnées dans les textes que j'ai à ma disposition, mais d'après mes informations, il

[1] Je démontrerai plus loin que l'exploitation du fer appartenait également aux industries les plus anciennes de la Syro-Phénicie.

Digitized by Google

doit s'en trouver d'autres dans les inscriptions encore inédites à ce moment. Je vais énumérer celles qui sont parvenues à ma connaissance, en faisant abstraction de l'ordre géographique, impossible à fixer avec certitude.

L'inscription W. 73 paraît annoncer, à la ligne 37, la prise imminente par l'ennemi, après celle de la ville de *Gubla*, c'est-à-dire Byblos, d'une autre ville dont le nom est écrit *Hikugulta* (*hi-ku-gut-la*) ou *Hikugula* (le signe *gud*, *gut'* se lit aussi *gu*). J'incline beaucoup à y voir un homonyme féminin de la ville de חִקֹּק située dans le territoire de la tribu de Nephtali (Josué, XIX, 34). Dans la forme retenue par les Septante, Ἰκῶκ, il y a également un *i* dans la première syllabe. Il est facile de voir combien l'orthographe babylonienne est inconséquente dans la manière de rendre les deux palatales du nom qu'il eût été impossible de fixer exactement si nous n'avions pas pour guide la forme biblique.

Une ville galiléenne des plus curieuses est mentionnée sous la forme *Ki-hi-in-na-tu-ni* dans W. 8. J'y ai déjà fait allusion plus haut en parlant du nom de Chanaan, le moment est venu d'en étudier la composition et de l'identifier avec une localité biblique. Comme elle doit être cherchée aux environs d'Acco ou de Saint-Jean-d'Acre, nous avons la certitude que c'est un vocable d'origine phénicienne, qu'on pouvait transcrire en caractères hébreux כחנתן, mais un tel nom ne se prête à aucune interprétation satisfaisante, car l'élément initial, qu'il soit כח ou כחן, n'offre rien d'intelligible. La même obscurité resterait si, en regardant le ח babylonien comme représentant le ע phénicien, on se résolvait à transcrire כענתן. Si nous n'avions que cette transcription babylonienne, la difficulté serait insurmontable, et il faudrait classer ce nom géographique parmi les non-valeurs condamnées à tout jamais. A notre grand plaisir, le rapprochement de cette forme babylonienne et d'une forme biblique, inexpliquée jusqu'à présent elle-même, me semble être de nature à jeter un nouveau jour sur les deux à la fois d'une manière vraiment remarquable.

Les territoires galiléens qui avoisinaient celui d'Acco du côté est et sud-est faisaient partie des possessions des tribus d'Aser et de Nephtali. Aucune ville connue d'Aser n'a la moindre ressemblance avec le nom que nous étudions. Par contre, du côté du territoire de Nephtali la tâche de retrouver un homonyme paraît moins désespérée. Là, nous rencontrons tout d'abord le nom de חַנָּתוֹן *Hannâtôn*, qui répond lettre pour lettre aux cinq dernières syllabes de la forme babylonienne (*Ki-*)*hi-in-na-tu-na*. Mais comment expliquer la syllabe initiale *ki* ? Mon premier mouvement était de joindre cette syllabe à celle qui précède et de voir

Digitized by Google

dans *er ki* « ville de pays » une désignation redondante pour le simple *er* « ville ». On trouve assez souvent dans nos lettres *mat ki* et *er ki*, au lieu de la forme simple *mat* et *er*. Après mûre réflexion, j'hésite à m'y arrêter, par cette raison concluante qu'aucune des lettres de Burnaburiash ne montre pareille orthographe, laquelle ne paraît pas avoir été en usage dans la littérature babylonienne proprement dite. Force nous est donc de prendre la syllabe *ki* pour partie intégrante du nom propre et de conclure, par l'analogie du nom de חנתן, que la terminaison תן entrait dans la formation des noms géographiques de la Palestine. Cette idée est confirmée par le nom פִּרְעָתֹן, qui vient de la racine פרע[1]. Il s'agit seulement d'aplanir la difficulté que présente la partie essentielle du nom, et qui ne fournit pas de racine sémitique plausible. Une combinaison ayant l'air d'être cherchée trop loin nous fournira peut-être le moyen de nous tirer d'embarras.

La partie radicale du nom que nous étudions montre dans ses éléments extrêmes le groupe כ־ן ou ק־ן; or, parmi les villes de la tribu de Zabulon, car nous ne devons pas sortir de ce territoire afin de ne pas nous éloigner trop de la ville d'Acco, on ne trouve que deux villes dont les noms commencent par un כ ou un ק. Ce sont כִּסְלֹת et קַטָּת (Josué, XIX, 12, 15). Le premier de ces noms doit être éliminé, par cette raison incontestable que la troisième lettre radicale donne un ל au lieu du נ qu'il nous faut. Reste le second nom qui, au premier aspect, participe du même défaut, puisque la troisième lettre est un ת au lieu d'être un נ. Heureusement, cet embarras n'est qu'apparent, car le nom de cette ville a été transcrit par les Septante Καταναθ; le texte hébreu qu'ils avaient sous les yeux portait donc קטנת, et ce n'est que le texte massorétique qui a perdu le נ radical. Cette restitution du nom géographique nous fournit les moyens d'expliquer les autres singularités se rattachant à ce nom. On sait que dans le passage précédemment cité, la ville de קַטָּת est mentionnée à côté de נַהֲלָל. Dans Juges, I, 30, il est dit que la tribu de Zabulon n'a pu chasser les habitants de קִטְרוֹן, ni ceux de נַהֲלָל. Comme l'identité de נַהֲלָל et de נַהֲלָל n'est susceptible du moindre doute, il s'ensuit nécessairement que קטרון n'est pas différente de קטת ou plutôt de קטנת d'après le texte des Septante. Mais la différence constatée à la fin de ce nom dans les deux orthographes présente certainement une énigme des plus obscures, et cela d'autant plus que la deuxième radicale n'est pas en apparence la même dans la forme

[1] Comparez aussi צָרְתָן et קַרְתָן, à moins qu'il n'y ait une contraction de צָרְתַיִן et קִרְתַיִן = צָרְתַים et קִרְתַים ; cf. דּוֹתָן = דּוֹתַיִן.

Digitized by Google

hébraïque et dans la forme babylonienne. Mais cette difficulté disparaît précisément devant la considération émise plus haut qu'une racine קחן ou כחן ne présente pas une forme sémitique satisfaisante, et nous sommes ainsi conduits, en nous appuyant sur l'orthographe hébraïque, à transcrire la forme babylonienne *ki-'ti-in-na-tu-na*, au lieu de *ki-hi-in-na-tu-na* ; on sait que le caractère *hi* a aussi la valeur de *'ti* = טִ. Maintenant, si l'on transcrit la forme archaïque babylonienne en caractères hébreux, קטנתן, on voit tout de suite que la variante קטרון n'est qu'une simple altération de קט[נ]תן Il en résulte, en même temps, que la forme קטת est raccourcie de קטתן, ou plutôt de קטנתן, en y rétablissant le נ qu'avait encore le texte des Septante. Ainsi la forme babylonienne du xve siècle avant Jésus-Christ nous a fourni des moyens sûrs pour rétablir le nom propre primitif si diversement altéré dans le texte biblique. Mais il ne faut pas oublier non plus que la Bible nous a mis en mesure de transcrire exactement la forme babylonienne qui, autrement, serait restée inexpliquée et pouvait donner lieu à des hypothèses sans fin. J'ajouterai encore que cette ville de קטנתן me paraît absolument identique avec la ville galiléenne mentionnée dans le Talmud sous la forme de קטנתא, קטונית, aujourd'hui *Qeteina*[1], où la finale ן a entièrement disparu.

B. — Histoire.

A ce sujet, nous nous tiendrons aussi dans les limites que nous avons fixées pour la géographie et nous ne relèverons que les renseignements historiques en rapport avec les faits signalés par la Bible comme à peu près contemporains de l'Exode ou de la conquête de la Palestine par les Hébreux. Ils formeront une sorte de préhistoire du peuple d'Israël, destinée à nous montrer les conditions sous lesquelles cette nation naissante est parvenue à s'établir sur le sol de la Palestine et à développer son génie particulier. Les recherches suivantes s'attacheront à apporter quelques éclaircissements sur la situation politique, l'état religieux, et l'état de civilisation où se trouvait la Syro-Palestine à ce moment décisif.

Situation politique.

La nombreuse correspondance qui nous est parvenue de plusieurs fonctionnaires de la Syrie nous montre clairement que

[1] Neubauer, *La géographie du Talmud*, p. 189.

Digitized by Google

l'Égypte exerçait le droit de suzeraineté sur tout le vaste territoire situé entre l'Oronte et le Wad-el-arish, c'est-à-dire la Phénicie, la Syrie et la Palestine. Partout les Égyptiens plaçaient des gouverneurs, surtout dans les villes du littoral plus accessibles par voie de mer, mais les villes principales de l'intérieur avaient elles aussi des gouverneurs égyptiens, pris soit dans la famille du grand roi, soit dans les familles de la noblesse aborigène qui se sont distinguées comme auxiliaires ou partisans de la domination égyptienne. C'est surtout la Phénicie et la Palestine qui étaient plus strictement soumises au régime égyptien. Pour la Phénicie et la Philistée nous le voyons bien par le grand nombre des lettres qui viennent de ces contrées. Pour la Palestine, en particulier, on pourrait concevoir quelques doutes, en faisant valoir la nature montagneuse du pays et son peu de ressources. Cependant une lettre de Burnaburiash, roi de Babylone, accentue tout particulièrement ce fait que la Palestine faisait partie intégrante de l'Égypte à ce moment, au point que le Pharaon est rendu responsable des préjudices subis par l'ambassadeur du roi de Babylone dans une petite ville de ce pays. Je crois que la teneur de la lettre à laquelle je fais allusion ne sera pas sans quelque intérêt pour les lecteurs de la *Revue*.

Recto.

1 *ana Naphururiya.*
2 *Shar mat miçrî ahiya kibima*
3 *umma Burraburiyâsh shar mat Kara*[*duniyâsh*]
4 *ahikama ana yashi shulmu*
5 *ana kasha matka bitka ashshâtika ablika*
6 *nishi rabutika sisika narkabâtika*
7 *dannish lu shulmu*
8 *anaku û ahiya itti ahamesh*
9 *'tabuta niddabub*
10 *û annita niqtabi*
11 *umma kî abbuni itti ahamish*
12 *nînu lu 'tabanu*
13 *inanna tamkarûa*
14 *sha itti ah 'tabu tebû*
15 *ina mat Kinahhi ana shimati ittaklû*
16 *ultu ah 'tâbu ana muhhi ahiya itiqu*
17 *ina er Qi'tinnatuni sha mat Kinahhi*
18 *Shum-Adda mar Balummê Shutadna mar Sharâtum sha er Akka*
19 *nishi shunu ki ishpuru nish tamkariya*
20 *idduku û shulmanu ittablu*

Digitized by Google

21 ... *shar ana pani ...ki i...*
22 *allaprakku shita* (?)....
23 *ligbakku*

Verso.

24 *mat Kinahhi matka û shar[rishu ardika*
25 *ina matka hummuçaku sunikma û*
26 *kaspa sha itbalu shullim...*
27 *û nishi sha niskiya id[ûku]*
28 *dukshunutima idmishunu têr*
29 *û shumma nishi annuti ul tadduk*
30 *iluruma lu urash* (?) *attua*
31 *û lu nishi mar shiprika idukûma*
32 *ina birini shipri ipparas*
33 *û arduskû unakkiruka*
34 *ana nishi attua Shumadna*
35 *shepishu kî unakkisu*
36 *itushu iktalashu*
37 *û nish shanû*
38 *Shutadna akkâu*
39 *ina rishi kî ulzizusu*
40 *ana panishu izzaz nishi shashunu*
41 *tusannik umma amurma*
42 ...*tushaalma lu îdi*
43 ...*shulmani* I *mana abni ukni ushlebilakku*
44 *mar shipriya hamutta ma[harka* (?)]
45 ...*ma sha ahiya lu idi*
46 ...*mar shipriya la takalla* (?)
47 *hamutta littaru* (?)

Recto.

A Naphururiya, roi d'Égypte, mon frère, il est dit (ceci) : Moi, Burraburiyash, roi de Karaduniyâsh, ton frère, je me porte bien et je t'envoie mes meilleures salutations, à toi, à ta famille, à tes femmes, à tes grands, et mes sincères compliments au sujet de tes chevaux et de tes chars.

Mon frère et moi, nous nous entendons bien et nous nous promettons de vivre en bonne intelligence, comme nos prédécesseurs. Mes agents, qui avaient fait un bon voyage jusque-là, ont été arrêtés subitement par une mort violente dans le pays de Kinahhi.

Ils avaient quitté ton bon frère, pour se rendre près de toi, lorsqu'en arrivant dans la ville de Kitinatun, du pays de Kinahhi, Shumadda, fils de Balumme, et Shutadna, fils de Sharatum, de Acca, qui les escortaient, tuèrent mes agents et s'emparèrent des cadeaux ... roi, j'ai envoyé .... qu'il te le raconte.

Digitized by Google

Verso.

Le pays de Kinahhi est ton pays, et ses rois sont tes vassaux. C'est dans ton pays qu'un dommage m'a été causé. Fais faire une enquête, fais retrouver l'or qui a été enlevé, fais mettre à mort les gens qui ont tué mes hommes, et que le sang qu'ils ont versé retombe sur eux.

Si tu ne mets pas à mort ces gens, mes troupes de marche (?) iront tuer tes hommes et tes messagers, de sorte que désormais toute relation cessera entre nous, et leurs clients te traiteront en ennemi.

C'est Shum-Adda qui a coupé les pieds de mes hommes et leur a arraché les bras. Quant à l'autre, Shutadna d'Acca, il a excité le premier à piétiner sur leurs têtes et s'est tenu devant lui. Interroge ces hommes, fais des recherches, prends des informations et tu apprendras la vérité.

Je t'envoie comme cadeau une mine de *uknu*. Reçois sans retard mon messager pour qu'il ait de tes nouvelles, ne le retiens pas pour qu'il revienne promptement.

Il résulte indubitablement de cette lettre que l'incorporation de la Phénicie et de la Palestine dans les possessions égyptiennes était non seulement un fait accompli dans le pays même, mais aussi une situation légitimée et reconnue par les rois les plus éloignés. Cet état de choses jette d'une façon inespérée le jour le plus clair sur un point des plus obscurs de la classification des peuples syro-phéniciens systématisée pour la première fois par l'auteur du 10e chapitre de la Genèse. On s'est souvent demandé pourquoi cet auteur a rangé les Chananéens, ou plutôt leur personnification Chanaan, dans la famille hamitique sur la même ligne que Kush, Mizraïm et Futh, c'est-à-dire l'Éthiopie, l'Égypte et la Nubie. Cette énigme n'est pas difficile à résoudre aujourd'hui. L'auteur de l'ethnographie des Noahides a eu égard à la situation politique de ces pays, qui formaient alors le grand empire des Pharaons. Les peuples qui les habitaient étaient trop séparés les uns des autres par des caractères ethniques, comme la langue, la civilisation et la manière de vivre, pour qu'il eût pu penser à en faire une seule famille. Quant aux Phéniciens-Chananéens, en particulier, il était impossible de les confondre entièrement avec les Égyptiens, à cause de la grande différence de leur langue. Tout ce qu'il a pu faire, ç'a été de les représenter par une personnification différente, bien que restant en quelque sorte dans la dépendance de l'Égypte et des peuples africains. Dans cette classification, il y a donc réellement un motif bien justifié, et on n'a plus besoin de recourir à l'explication forcée de jadis, à savoir que l'incorpora-

Digitized by Google

tion des Chananéens dans la famille égyptienne était le produit soit d'une ignorance des caractères ethniques qui les séparent, soit d'un préjugé national des Hébreux auxquels il aurait répugné de se reconnaître de la même race que les Phéniciens. Cette dernière explication, faute de mieux, avait été adoptée par moi-même dans l'étude que j'ai consacrée au xe chapitre de la Genèse. Aujourd'hui, cette hypothèse n'a plus aucune raison d'être. En classant les Syro-Phéniciens dans la famille africaine, l'ethnographe de la Genèse a simplement tenu compte de l'état politique et réel de son siècle et des siècles antérieurs ; il s'est strictement conformé au rapport de la tradition, d'après laquelle le Chanaan, dans son sens le plus large, faisait partie inséparable de la domination égyptienne.

Malgré cette annexion politique à l'Égypte, le Chanaan avait son individualité propre au point de vue administratif. La plupart des préfets qui gouvernaient le pays au nom de l'Égypte étaient des princes nationaux jouissant d'une autonomie parfaite dans la direction intérieure et n'avaient que rarement des rapports directs avec la cour suzeraine. Les chefs d'un moindre grade étaient soumis au contrôle de leurs supérieurs et formaient ainsi divers groupes ayant à leur tête un chef plus haut placé, et ces chefs de groupes princiers restaient eux-mêmes sous la surveillance d'un gouverneur général, dont les attaches avec la cour d'Égypte étaient naturellement des plus étroites. La lettre d'avis dont nous parlions plus haut et qui est adressée aux rois de Chanaan désignés par l'épithète de co-vassaux (*sharrani, ardani, ahiya* « rois, serviteurs, mes frères ») vient précisément du gouverneur général qui était chargé de faire connaître l'ordre émané du roi d'Égypte aux divers groupes des rois-vassaux qu'il avait à surveiller. Après la disparition plus ou moins intermittente du régime égyptien, cette hiérarchisation administrative s'est certainement continuée sans interruption, car les gouverneurs puissants ne se seraient pas résignés à perdre leur suprématie sur les princes qui leur étaient soumis antérieurement. Et, en effet, nous trouvons encore dans le fameux récit des Juges, iv, la trace manifeste de cet ordre de choses. Le récit auquel je fais allusion se rapporte à la suprématie exercée sur les Israélites par Jabin, roi de Chanaan, ayant régné, dit l'auteur, à Haçor (יבין מלך כנען אשר מלך בחצור).

Cette description, malgré sa précision parfaite, a paru suspecte à la plupart des critiques qui avaient fait ce raisonnement d'une logique en apparence irrésistible : un roi qui règne dans la ville unique de Haçor ne peut pas avoir porté le titre beaucoup plus

Digitized by Google

général de roi de Chanaan. Et pour obvier à cette difficulté soi-disant insurmontable, ils ont considéré ce récit comme une soudure de deux pièces appartenant à deux auteurs différents dont l'un aurait pris Jabin pour le roi d'une seule ville, tandis que l'autre croyait qu'il était roi de Chanaan tout entier. Le vrai éclaircissement de ce phénomène nous est donné par les documents babyloniens de l'Égypte. Jabin était en même temps roi héréditaire de Haçor et gouverneur en chef ou roi titulaire du Chanaan tout entier. Les renseignements de l'auteur hébreu sont donc des plus conformes à la réalité de l'état politique de la Palestine au Ier siècle de l'invasion hébraïque, lorsque les Chananéens possédaient encore assez de cohésion pour résister en masse aux entreprises des tribus israélites. Le livre de Josué nous a conservé un autre exemple de cette administration politique de la Palestine qui nous apparaît dans la correspondance d'Aménophis IV. Lorsque les Gabaonites firent la paix avec Israël, ils se virent attaqués par une coalition de cinq rois présidés par Adonizédek, roi de Jérusalem. Celui-ci était très probablement le chef reconnu de ce groupe de petites royautés et non pas seulement un chef improvisé par le hasard des circonstances. Une autre fois, c'est Jabin, roi de Haçor[1], qui se met à la tête des rois de la Galilée pour arrêter la marche de l'armée israélite vers le nord (Jos., XI). Enfin, un dernier exemple nous est fourni par les Juges, I, 4-8. Il s'agit, dans ce passage, du roi de Jérusalem nommé Adonibézek, qui commandait les Chananéens et les Phérizéens. Après avoir perdu la bataille qu'il livra aux Israélites dans la localité de Bézek, probablement un des faubourgs de la ville basse de Jérusalem, Adonibézek, pris par les vainqueurs, fut mutilé aux pieds et aux mains. Au milieu de ses souffrances, ajoute le narrateur, Adonibézek reconnut avoir mérité d'être maltraité de la sorte « car, dit-il, 70 rois ayant les mains et les pieds mutilés ramassaient des miettes sous ma table; comme j'ai fait aux autres, Dieu m'a fait à moi (Juges, I, 4-7) ». Naturellement le nombre rond de 70 est simplement une figure hyperbolique qui fait les délices des Orientaux, et le fait, réduit à son expression naturelle, se résume en ceci, que Adonibézek retenait chez lui un certain nombre de rois vaincus et condamnés à subir des mutilations aux pieds et aux mains pour les punir de leur révolte. La réflexion la plus simple fait voir que ce n'étaient pas des rois indépendants, soumis pour la première fois, mais des vassaux assujettis depuis long-

[1] Vraisemblablement le grand-père du roi homonyme de Haçor, contemporain de Débora, précédemment cité. L'usage de donner au petit-fils le nom du grand-père était très fréquent chez les Phéniciens.

Digitized by Google

temps qui avaient cherché à se révolter contre leur suzerain. Il est utile d'ajouter que les mutilations infligées aux adversaires d'Adonibézek ont déjà leur modèle dans les mutilations analogues qu'ont fait subir aux ambassadeurs de Burnaburiyash dans une ville de Palestine les habitants d'Acca, accident dont se plaint le roi babylonien dans sa lettre citée plus haut, en demandant qu'il soit fait aux meurtriers comme ils ont fait à ses ambassadeurs. L'analogie de ces deux cas est vraiment remarquable, et elle nous montre clairement que le récit biblique concernant Adonibézek convient bien à l'esprit du temps et à la façon cruelle dont la justice s'exerçait à ce moment dans les possessions égyptiennes.

Il y a plus, la plainte de Burnaburiyash nous révèle encore un trait de mœurs qui revient dans l'histoire de la conquête de Palestine. D'après ce passage, l'un des meurtriers aurait foulé aux pieds le cadavre de l'ambassadeur et se serait mis debout sur sa tête. Cela rappelle le récit de Josué, x, 24, où les officiers de l'armée auraient mis leurs pieds sur le cou des rois vaincus. Tout cela constitue des façons d'agir qui se retrouvent chez tous les peuples et à toutes les époques, il est néanmoins important de les signaler dans des documents indépendants se rapportant au même pays et rédigés à des dates peu éloignées l'une de l'autre.

Il va de soi que le soulèvement, en somme victorieux, des Héthéens a fortement ébranlé la domination égyptienne de la Syrie, dont les garnisons se sont successivement retirées dans les villes du littoral phénicien, qui avaient une valeur incomparablement plus grande à cause de leur commerce. Peu à peu tout l'intérieur se dégarnit de troupes égyptiennes, et la tactique des Pharaons consista à barrer le chemin aux envahisseurs par l'occupation de quelques points stratégiques comme les villes de Qadesh et de Megiddo. Mais pendant que la puissance égyptienne se débattait péniblement sur les grandes routes qui longent le littoral méditerranéen, les tribus hébraïques logées sur les confins orientaux de l'Égypte, conduites par un chef intelligent et prévoyant, quittèrent cette terre pharaonique, devenue pour eux « une maison d'esclaves » et, après avoir fait le tour de la mer Morte jusqu'au Jourdain, traversèrent ce fleuve et s'emparèrent du Chanaan oriental. Par ce mouvement tournant, ils évitèrent le contact périlleux des troupes égyptiennes. Ainsi, l'Exode des Hébreux prend pour nous une forme historique et parfaitement en situation. Le cri de liberté poussé par les Héthéens sur les rives de l'Oronte a trouvé un écho parmi les Abrahamides de Gosen. Mais n'étant pas assez fort pour combattre ses ennemis de front, Israël arriva à ses fins par un stratagème et se tailla un beau lot dans les possessions égyp-

Digitized by Google

tiennes, sans que l'Égypte eût le temps de venir au secours de ses anciens vassaux.

État religieux.

La correspondance des princes syro-chananéens est, en général, d'une sobriété extrême en ce qui concerne les idées religieuses. Ils ont même l'air de considérer le roi d'Égypte comme le seul et réel Dieu sur la terre, et on dirait qu'ils craignaient de lui être désagréables en mettant à côté de lui leurs dieux particuliers ou nationaux. Un seul correspondant montre un zèle remarquable pour la divinité de sa ville. C'est le gouverneur de la ville de Byblos, qui paraît avoir joui de la renommée d'une ville sacrée, non seulement en Phénicie, mais aussi en Égypte, du moins d'après le témoignage d'Hérodote, qui a trouvé le mythe égyptien d'Isis et d'Osiris fortement établi dans le sanctuaire de Byblos. Cette divinité, fait curieux à remarquer, était non pas un Dieu, mais une déesse, qui portait le titre de *Belit sha Gubla*, « Dame de Byblos », et qui pouvait avoir un nom propre resté inconnu. Cette déesse nous a été dernièrement révélée par l'inscription phénicienne de Byblos où le roi Iehawmelec déclare avoir reçu la royauté de sa main (אש פעלתן הרבת בעלת גבל ממלכת על גבל).

La découverte de cette inscription n'a pas peu contribué à ébranler le système depuis longtemps admis dans une certaine école de sémitisants, qui, après avoir dû battre en retraite devant les nouvelles découvertes dans le domaine de l'antiquité sémitique, attestant l'immense variété de la mythologie sémitique qu'ils avaient niée, s'était consolée avec l'idée que la mythologie sémitique ne reconnaissait pas aux déesses une existence indépendante de leurs parèdres masculins auxquels elles seraient attachées comme une sorte d'ombre ou d'hypostase privée de toute réalité positive. J'ai combattu à plusieurs reprises cette conception étroite du génie natif des Sémites, en faisant appel à l'inscription de Byblos, dans laquelle la déesse urbaine occupe la situation suprême comme dispensatrice de tous les biens et se passe de tout parèdre masculin[1]. Mais les partisans de l'ancienne théorie ont cru trouver un semblant d'appui dans le passage de cette inscription, où le roi demande que la Dame de Byblos lui donne la grâce aux yeux des dieux et du peuple du pays (חן לפן אלנם ולפן עם ארץ ז), d'où ils ont conclu que la déesse ne faisait que l'office de médiateur auprès des dieux en faveur des hommes. Il est presque

[1] Voir *Mélanges de critique et d'histoire*, p. 221-227.

Digitized by Google

superflu de faire remarquer combien cette interprétation est déjà elle-même peu soutenable, puisque le texte met sur la même ligne les dieux et les hommes, et qu'il serait absurde de déclarer la déesse inférieure à ceux-ci. Aujourd'hui ces échappatoires mêmes ne sont plus possibles, car, les documents rédigés pour le moins 1200 ans avant le règne de Iehawmélec, nous montrent déjà cette déesse établie sans parèdre et sans compétiteur dans la ville, en qualité de divinité suprême. Et, qui plus est, le correspondant du Pharaon invoque le secours de la dame de Byblos afin qu'elle donne la puissance à son suzerain égyptien; le pouvoir de la déesse n'était donc pas limité à la ville qui lui servait de siège principal, mais s'étendait bien au loin jusqu'aux pays étrangers. C'est là une conception remarquable et impliquant en même temps le caractère universel des divinités sémitiques, contrairement à ce que l'école précédemment citée avait affirmé et répandu comme résultat scientifique.

Parmi les autres divinités du Chanaan on relève le dieu הדד, qui, sous la forme abrégée *Addu*, entre dans la composition du nom propre *Rib-Addi*, probablement à transcrire רפא־אד « guérison de Hadad ». La littérature biblique connaît seulement la variante אדד au lieu de הדד, mais l'abréviation אד ou הד ne paraît pas avoir été en usage chez les Hébreux.

Un dieu resté jusqu'à présent inconnu semble se cacher dans le nom propre *Shutadna*, en caractères hébreux שתדן, groupe que j'incline à décomposer en שת־אדן et à traduire « Shut est seigneur ». Au lieu de la chuintante, il est possible que la forme phénicienne présentait une simple sifflante : סת־אדן « Sut est seigneur ». Ce nouveau dieu *Sut* paraît répondre au dieu égyptien qu'on prononce ordinairement *Set* et dont on trouve la variante *Sutekh*. On sait que les Égyptiens attribuaient aux Sémites de la Syrie le culte de Sutekh. Dans le traité conclu entre l'Égypte et le prince de Khéta, il est fait mention d'un grand nombre de Sutekh rattachés à diverses villes. Cela prouve, du moins, la grande extension prise chez les peuples sémitiques par le culte de ces dieux égyptiens. Il ne faut donc pas s'étonner que le nom de Sut ait trouvé accueil dans la composition des noms propres sémitiques de l'époque. On sait, d'ailleurs, que le dieu égyptien Amon est mentionné avec respect dans les lettres de Dushratta, roi de Mitanni, pays situé sur la rive nord de l'Euphrate supérieur. L'éclectisme religieux est bien plus ancien qu'on ne le croit et toute conclusion d'alliance, soit politique, soit matrimoniale impliquait la reconnaissance des divinités des deux partis.

Un autre nom propre de composition purement sémitique ne

Digitized by Google

manque pas non plus d'intérêt. C'est le nom de Abdashirti ou Abdashrati. Il est notoire que la Bible mentionne souvent le culte de אשרה à côté de celui de בעל, mais on pouvait hésiter sur le sens à attribuer au nom de אשרה ; les uns voyaient dans ce vocable un nom commun signifiant « favorable, propice », les autres, et c'était l'infime minorité, y voyaient le nom d'une déesse. Cette dernière opinion est maintenant confirmée par le témoignage du nom propre que je viens de citer et qui doit se transcrire en phénicien עבד־אשרת « serviteur d'Asherat ».

Comme on voit, la série des divinités qui s'observent jusqu'à présent dans la correspondance syro-phénicienne du xve siècle est extrêmement restreinte et les inscriptions encore inédites ne semblent pas devoir en augmenter beaucoup le nombre. Nous pouvons regretter l'insuffisance de nos renseignements sur une matière si intéressante, mais, d'un autre côté, cette insuffisance même est pour nous une leçon des plus instructives qui nous apprend à ne jamais considérer le silence des documents contemporains comme un témoignage de la non-existence à ce moment de certains faits qui ne nous sont connus que par des récits postérieurs. Il ne suffit pas, surtout dans les matières de mythologie et de culte, de constater que telles ou telles idées religieuses ne sont pas mentionnées par les écrivains du temps pour en déduire que ces idées n'existaient pas encore à ce moment. A quelles erreurs ne s'exposerait-on pas en voulant juger de la sorte en ce qui concerne le cycle mythologique de la Phénicie antébiblique ? Si le silence avait un caractère probant, on devrait nier l'authenticité de la plupart des divinités phéniciennes dont il est fait mention dans la Bible ou chez les auteurs classiques. Et cependant, les inscriptions relativement modernes récemment découvertes sur le sol de la Phénicie et de ses colonies nous ont révélé un grand nombre de ces divinités, qui brillent par leur absence dans les documents dont nous nous occupons. Cette leçon doit surtout servir à une certaine école de critique biblique, pour laquelle l'absence de références à un code religieux prouverait par cela seul que ce code n'a pas existé. Non, le témoignage *e silentio* est toujours le plus insuffisant des témoignages. Pour nier l'existence d'une conception religieuse, il ne suffit pas de constater que les écrivains du temps ne l'ont pas enregistrée dans leurs compositions, il faut prouver surtout qu'elle n'a pas pu exister à cette époque, qu'elle est contraire à l'esprit général du temps et qu'elle porte le cachet d'une conception relativement moderne. Toutes les conclusions qui ne sont pas faites dans ces conditions ne peuvent pas être regardées comme ayant une valeur réelle et il est

Digitized by Google

du devoir de la critique sérieuse, après les avoir dépouillées de l'éclatant vernis par lequel elles cherchent d'ordinaire à s'imposer aux esprits superficiels, d'en mettre en lumière la fragilité et de faire ressortir le préjudice qu'elles portent au progrès de la science historique.

Etat de civilisation.

Un des faits des plus curieux et des moins attendus qui nous sont révélés par les inscriptions authentiques que nous étudions est, sans conteste, le jour nouveau qu'elles jettent sur l'état de civilisation auquel étaient parvenus les peuples de l'Asie antérieure, au xve siècle avant notre ère. Ce n'est pas sans un véritable étonnement que nous voyons combien les communications internationales étaient fréquentes et relativement faciles à cette époque. Non seulement la Syro-Phénicie est en relation constante avec l'Égypte, par suite de l'état de dépendance où elle se trouve à l'égard de la vallée du Nil, mais les royaumes beaucoup plus lointains de l'Asie-Mineure, de la Mésopotamie, de l'Assyrie et de la Babylonie entretiennent des relations continues avec l'Égypte au moyen d'ambassadeurs qu'ils s'envoient mutuellement et surtout de présents très précieux échangés entre eux à titre d'hommage réciproque[1]. Ces envois continuels et réciproques des objets les plus rares dans chaque pays donnaient lieu à un développement industriel et artistique qui, s'élevant au-dessus de la médiocrité archaïque, cherchait à satisfaire les goûts les plus raffinés et les plus exigeants. On ne se contentait plus de donner satisfaction à ses propres sentiments; on cherchait même à les imposer aux autres peuples par l'élégance de la forme et le fini du travail. L'exemple le plus instructif de cette tendance à implanter chez les étrangers les œuvres d'art de son pays, nous est fourni par l'inventaire si curieux des objets envoyés en Égypte, comme trousseau de sa fille, par le roi Dushrata, qui gouvernait une partie du pays qu'on a appelé plus tard la Cappadoce. Ce trousseau se distingue aussi bien par la grande quantité d'or et d'argent qui entre dans la fabrication des objets qui le composent, que par la variété extraordinaire de ces objets, qui ne sont pas seulement destinés à fournir le ménage le plus parfait, mais aussi à satisfaire aux besoins d'un luxe très exigeant et des plus étonnants

[1] C'est sur ce chapitre qu'éclate spécialement la vanité proverbiale des Pharaons. Ceux-ci représentent invariablement comme des prestations de tribut les présents qui leur ont été envoyés librement par les princes asiatiques et ne parlent jamais des présents qu'ils leur ont envoyés en échange.

Digitized by Google

pour l'époque relativement reculée dont il s'agit. Toutes nos idées sur la marche de la civilisation doivent donc être changées de point en point. Imbus des idées historiques répandues par les auteurs grecs, nous nous demandions si, au XVIe et au XVe siècles avant l'ère chrétienne, les peuples sémitiques, ainsi que les populations de l'Asie-Mineure, n'étaient pas encore dans un état de tâtonnement primitif voisin de la barbarie. Nous nous disions, puisque d'après les auteurs classiques les tribus si policées de l'Hellade avaient à peine cessé alors de se nourrir de glands au fond de leurs forêts, que les *Sémites* et les *Asiatiques* ne devaient pas avoir atteint un état de civilisation beaucoup supérieur. Eh bien, sur le témoignage irréfragable des documents contemporains, nous sommes obligés de revenir de ce préjugé de notre jeunesse. Quelle que soit l'opinion à laquelle on s'arrête, en ce qui concerne l'état de la civilisation des Hellènes à ces époques reculées, et, pour dire tout de suite mon sentiment, j'incline plutôt à lui reconnaître un niveau beaucoup plus élevé, il est aujourd'hui hors de doute que la civilisation sémitique orientale, ayant son foyer à Babylone, avait rayonné depuis longtemps déjà, non seulement sur le territoire des Sémites proprement dits, mais qu'elle avait pénétré aussi au-delà de la rangée du Taurus et acquis le droit de bourgeoisie au milieu des nombreuses populations allophyles de l'Asie-Mineure, pour lesquelles la langue babylonienne était aussi devenue la langue littéraire par excellence. Les innombrables objets d'art qui figurent dans l'inventaire matrimonial de la princesse de Mitanni portent tous des noms babyloniens, ou sont indiqués par des idéogrammes dont la lecture était supposée connue par les scribes. Quelquefois le nom babylonien est accompagné d'un nom local, afin d'enlever la dernière ombre de doute sur la nature de l'objet; supposition très naturelle quand il s'agit d'une langue apprise seulement à l'école ou par des maîtres spéciaux et différant totalement de la langue parlée dans le pays. Aujourd'hui même dans les ouvrages rédigés en latin, les auteurs se voient souvent obligés, dans l'intérêt de la clarté, d'ajouter à l'expression plus ou moins bien formée dans l'idiome de Cicéron le mot de la langue moderne qui sert à désigner populairement l'objet en question.

Les matières premières qui servaient à la fabrication des objets d'industrie et de luxe que les pays asio-sémitiques importaient en Egypte étaient, en premier lieu, les métaux précieux, l'or et l'argent. L'or a été exploité en Asie-Mineure et, paraît-il, avec un tel succès que le roi de Mitanni, pour mieux engager Aménophis IV à accorder la main de sa fille à son frère, qui régnait sur un ter-

Digitized by Google

ritoire voisin du sien, a pu affirmer, sans crainte d'être démenti, que dans le pays de son frère l'or était aussi abondant que la poussière. En réduisant l'hyperbole orientale à son expression la plus simple, il en résulte néanmoins que le territoire dont il s'agit possédait de riches gisements d'or. Dans tous les cas, on ne voit jamais dans les lettres venues d'Asie-Mineure que les princes s'adressaient au roi d'Égypte pour le prier de leur envoyer de l'or. De pareilles demandes sont, au contraire, des plus fréquentes dans les épîtres qui ont pour auteurs les rois de la Mésopotamie. Aux siècles plus tardifs, l'exploitation de l'or en Asie-Mineure n'est plus mentionnée dans les textes qui sont parvenus à notre connaissance, et il se peut que les anciennes mines aient été épuisées. Toutefois l'Asie-Mineure n'a jamais été le vrai pays de l'or, et la plus grande partie de ce précieux métal paraît avoir été centralisée dans le commerce égyptien ou plutôt entre les mains des Pharaons. Les Égyptiens tiraient l'or, en partie, des mines de la Nubie et, en plus grande quantité, de l'Arabie et du pays de Punt, qui répond au Çomal d'aujourd'hui. L'argent, au contraire, paraît avoir été exploité encore longtemps en Asie-Mineure, et les textes des rois d'Assyrie mentionnent occasionnellement une montagne d'argent dans les régions voisines du Taurus et de l'Amanus. Parmi les autres métaux, on voit figurer souvent le cuivre, le bronze, le plomb, l'étain et le fer. L'inventaire dont il est question ici mentionne assez rarement ce dernier métal, non pas parce qu'il n'était pas encore d'un usage général, mais simplement par suite de la nature particulière des objets compris dans le trousseau de la princesse, qui excluait les trop lourds ustensiles de fer. Des gisements de cuivre très riches ont existé de tout temps en Asie-Mineure et y sont encore exploités de nos jours. Le plomb paraît avoir été abondant, outre l'Asie-Mineure, dans la Haute-Syrie aux environs de Karkemish, s'il est permis de faire fond sur l'hypothèse émise par moi dans mes écrits antérieurs, et d'après laquelle le nom de כַּרְכְּמִישׁ signifierait « ville de plomb », analogue à celui de *medinet-er-Ruçâç* de la géographie arabe[1]. Nous savons maintenant que le Liban possédait des mines plus ou moins productives d'étain, métal indispensable à la fabrication du bronze. Nous avons déjà fait connaître plus haut l'existence de gisements de cuivre dans une région libanique, qui, sans entrer dans les limites étroites des territoires assignés aux tribus hébraïques, faisait néanmoins partie intégrante de la Palestine sous le règne de David et de Salomon ainsi que de certains rois

[1] *Mélanges de critique et d'histoire*, p. 437.

Digitized by Google

israélites. Enfin, en ce qui concerne l'exploitation des mines de fer, elle s'effectuait, non seulement en Palestine, mais surtout, et dès les époques les plus anciennes, dans la Syrie septentrionale, où nos inscriptions mentionnent une ville du nom de *Buruzillim* = ברזלם « fer ».

Après les métaux ce sont les pierres précieuses qui occupent une place prédominante dans la fabrication des objets et surtout des parures et des bijoux qui formaient la corbeille de mariage de la princesse asiatique. A voir la série interminable des pierres précieuses qui s'égrènent successivement dans les inventaires précédemment mentionnés, on est saisi par une sorte d'éblouissement et l'on se demande s'il est possible que tant de matières étincelantes et d'un si haut prix aient pu être réunies dans une seule main et employées pour la fabrication d'objets appartenant à une seule princesse. Il va sans dire que dans l'état de nos connaissances, il nous est absolument impossible d'identifier la plus grande majorité de ces pierres précieuses sous leurs noms babyloniens avec les noms modernes qui leur conviendraient d'après une classification rationnelle de la lithologie scientifique. Néanmoins, ce qui est impossible en ce moment peut devenir praticable dans un prochain avenir, lorsqu'on pourra étudier, l'inventaire à la main, avec un soin beaucoup plus minutieux que jusqu'à présent, les menus objets d'ornement, de parure et toute la bimbeloterie de luxe dont on trouve encore de nombreux spécimens dans les musées d'Égypte et d'Europe. Alors on s'apercevra probablement plus d'une fois que certains objets qu'on avait crus fabriqués en Égypte y ont été importés de quelques ateliers de la Mésopotamie ou de l'Asie-Mineure, et la tâche de l'archéologue consistera à établir la provenance exacte de chaque objet que le hasard seul de l'importation avait classé dans les productions égyptiennes. La tâche sera d'autant plus méritoire qu'elle sera passablement compliquée, attendu qu'il faudra tenir compte, pour le temps dont il s'agit, de cette fabrication cosmopolite qui, dans l'intention de contenter tout le monde, imitait tous les styles et s'appropriait tous les procédés, sans tendre à créer un genre particulier, comme c'était notoirement le cas de l'industrie phénicienne.

Ne quittons pas les pierres précieuses sans faire remarquer la persistance d'un nom de cette série jusqu'à nos jours, c'est celui du jaspe, en grec Ἴασπις. On a déjà depuis longtemps soupçonné l'origine phénicienne de ce nom, qui se trouve en hébreu sous la forme יָשְׁפֵה. Il ne manque cependant pas de philologues aryanistes pour affirmer, au contraire, que l'hébreu a puisé ce nom

Digitized by Google

dans le lexique des Hellènes. Ils allèguent à l'appui une étymologie indo-européenne en faveur de laquelle le témoignage du mirifique sanscrit serait, paraît-il, de nature à imposer le silence aux récalcitrants les plus entêtés. Mais les sémitisants sont des gens vraiment inflexibles; non seulement ils ont irrévérencieusement souri en entendant parler de la haute antiquité du Véda et du sanscrit, mais ils ont fait la découverte du nom en question dans les inscriptions assyriennes qui parlent souvent de la pierre *aspu*. Grâce aux correspondants d'Aménophis IV, le dernier scrupule des sémitisants disparaît comme par enchantement. La prononciation primitive de ce nom était *Iashpu* avec une chuintante, absolument comme en hébreu, circonstance qui met hors de doute l'origine sémitique du vocable grec.

La fabrication des ustensiles de bois avait aussi pris une grande extension à cette époque. Une grande partie des meubles des riches était faite en bois d'essence rare et précieuse. Ils étaient pourvus d'ornementations sculptées ou ciselées, et souvent plaqués de marbre et de diverses autres pierres de couleur, mêlées aux dorures et aux émaux. La céramique était aussi cultivée, non seulement comme une industrie, mais comme un art véritable. Nos textes mentionnent un grand nombre de coupes, de gobelets, de cruches et de plats de diverses grandeurs et de formes variées. Jusqu'à présent, du moins, le verre ne semble pas être mentionné dans nos inscriptions. Il se peut qu'il n'ait pas encore été inventé au xve siècle avant l'ère chrétienne; mais il se peut aussi que son absence de l'inventaire précité soit seulement due à sa grande fragilité, qui le rend impropre aux transports éloignés par voie de terre. La fabrication de la céramique paraît avoir fleuri en Babylonie, pays qui semble avoir exporté la plus grande partie du lapis-lazuli qui se trouvait dans le commerce phénicien et qui l'importait en Égypte sous son nom babylonien de *hezbet*. Les petits flacons en terre cuite de fabrication babylonienne étaient très recherchés en Égypte. Ils étaient destinés à contenir un parfum particulier dont l'Égypte avait la spécialité et dans lequel entraient les plus fins aromates, expédiés de l'Arabie et de la côte africaine. Les rois asiatiques ne manquent jamais dans leurs lettres de demander à leurs alliés égyptiens de leur expédier un certain nombre de ces flacons, qui portent en babylonien le nom de *tuki kukupi*. Le premier de ces mots est la désignation ordinaire babylonienne de tout récipient ou vase et paraît se rattacher à la racine תוך « milieu »; l'autre expression a toute chance d'être la contraction de *kupkupu*, mot comparable à l'araméen קרקף « sommet de la tête, crâne », de la racine קפף, כפף « être

Digitized by Google

courbe, bombé ». La fréquence extraordinaire de ces sortes de demandes faites par les princes les plus puissants de l'Asie, afin d'obtenir pour leur usage personnel ces précieux flacons, m'a suggéré une conjecture que je présente ici pour ce qu'elle vaut, sans beaucoup y insister. D'après le livre des Rois I, 10-22, la flotte marchande de Salomon établie à Eçion Gaber, sur le golfe d'Akaba, apportait tous les trois ans des pays du Sud de l'or, de l'argent, de l'ivoire, de l'ébène (lire שן והבנים au lieu de שנהבים, cf. Ézéchiel, XXVII, 15), ainsi que des *qophim* et des *tukiyim*, וקפים ותכיים. Jusqu'ici on a pris l'habitude d'entendre sous ces deux mots des singes et des paons ; cependant les Septante y ont compris tout autre chose, car ils traduisent les trois derniers mots du verset par καὶ λίθων τορευτῶν καὶ πελεκητῶν, visiblement parce que, en désespoir de cause, ils ont corrigé le texte hébreu שנהבים וקפים ותכים en אבנים נקפים ומכים « des pierres gravées et taillées ». Les fautes grossières de cette correction n'ont pas besoin d'être relevées ; cela suffit toutefois pour montrer l'absence de toute tradition relativement à ces objets. Dans de telles conditions, il serait peut-être bon de ne pas accorder un crédit trop positif à la traduction moderne de ces mots, qui est empruntée probablement à la paraphrase chaldaïque dite Targum Jonathan, mais qui est peu vraisemblable en elle-même. En ce qui concerne tout d'abord les singes, il n'est pas facile de croire qu'ils aient jamais formé un article d'importation de quelque valeur. Les paons se trouvent encore dans une situation moins favorable. Non seulement l'importation de ces oiseaux ne pouvait constituer une marchandise considérable, mais le sens même qui est attribué au mot תכים est des plus contestables. Le rapprochement du mot tamoul *tuget* pour le paon n'a aucune valeur, si l'on ne prouve pas au préalable que la flotte de Salomon, contrairement à toutes les vraisemblances, ait abordé sur la côte de Malabar. En présence de doutes aussi bien justifiés relativement à la traduction usuelle qui introduit les singes et les paons dans la série des objets précieux importés en Palestine par le commerce avec les peuples méridionaux du temps de Salomon, une nouvelle tentative d'interprétation ne paraîtra pas trop hors de propos. Je me demande donc si les mots קפים ותכים ne sont pas simplement la transcription fidèle, quoique dans l'ordre inverse, des *tuki kukupi* qui figurent si souvent dans les demandes des princes asiatiques, c'est-à-dire des flacons remplis de parfums tirés précisément des aromates de l'Arabie méridionale. La concordance extérieure de ces mots ne peut pas être facilement contestée, car תכי et *tuku* se superposent entièrement ; quant à la différence entre קפ et *kukupu*, qui

Digitized by Google

devait donner קקף, la chute ou la contraction de la syllable initiale s'explique parfaitement par sa ressemblance avec la syllabe suivante, et cela d'autant plus facilement que ce mot babylonien a aussi subi une abréviation analogue en passant en égyptien, où le mot *kupi,* que les Grecs ont transcrit κύφι, a été appliqué, non pas aux flacons, mais à l'essence aromatique qu'ils contenaient. Chez les Hébreux les קפים et les תכיים, plus conformément à l'usage babylonien, pouvaient désigner, les premiers des flacons remplis du précieux κύφι, les seconds, des flacons plus ordinaires remplis d'un parfum moins cher. Je crois que l'importation des parfums en Palestine pendant le règne fastueux de Salomon est beaucoup plus vraisemblable que celle des singes et des paons. On sait combien la possession des aromates était recherchée dans l'antiquité, et c'est précisément sur la grande quantité des בשמים « parfums » que les récits concernant le règne de Salomon dirigent l'attention aussi souvent qu'ils peuvent le faire.

Il n'échappera à personne combien l'état industriel et luxueux auquel les peuples de l'Asie antérieure étaient parvenus au xve siècle avant Jésus-Christ s'accorde entièrement avec l'activité déployée par les Israélites pour la construction du tabernacle après la sortie d'Égypte, selon les auteurs du Pentateuque, surtout celui qu'on est habitué de nommer le narrateur sacerdotal. Toutes les branches des métiers de l'industrie et des arts ont trouvé leur emploi dans les travaux de cette grandiose construction, ainsi que dans ceux de la confection des vêtements sacerdotaux. L'or, l'argent et le cuivre étaient employés dans la fabrication de divers ustensiles du sanctuaire : le couvercle de l'Arche sainte était en or pur et orné de deux Chérubins faits du même métal, dont était aussi fait le candélabre à sept branches. L'Arche sainte, la table et l'autel de l'encens étaient en bois doré. Les chevalets du tabernacle étaient faits en partie d'argent et en partie de cuivre. Les étoffes les plus précieuses étaient employées pour les vêtements des prêtres et se composaient de diverses espèces de pourpre et de lin. Le vêtement particulier au grand prêtre, qui portait le nom de חֹשֶׁן, contenait douze pierres précieuses sur lesquelles étaient gravés les noms des tribus. Une de ces pierres est précisément le jaspe, dont nous avons parlé un peu plus haut. Le complément indispensable de tout cet aménagement luxueux, les parfums et les aromates n'y manquent pas non plus. Un tel déploiement de richesses extraordinaires aurait pu soulever bien des doutes sur l'antiquité de la tradition recueillie par l'auteur sacerdotal du Pentateuque, et l'on se sentirait amené, malgré soi, à y voir un trait de mœurs de l'époque perse et même

Digitized by Google

de l'époque grecque, dans lesquelles les rois asiatiques déployaient le luxe le plus effréné. Nos inscriptions nous apprennent que les habitudes du luxe et la profusion des richesses n'avaient pas attendu la domination des dynasties perse et grecque, et que le commerce international du xv° siècle avant l'ère chrétienne avait déjà mis à la portée des riches les matières les plus précieuses soit à l'état naturel, soit employées dans la fabrication industrielle et artistique. Cela prouve du moins que les sources auxquelles l'auteur du code sacerdotal a puisé ses renseignements reposaient sur des témoignages dignes de foi et pouvant remonter à des souvenirs exacts.

Appendice.

La nouveauté du sujet traité m'engage à ajouter quelques observations relatives aux données, malheureusement trop maigres, que les textes égyptiens contemporains ou à peu près de nos documents babyloniens nous fournissent au sujet de la géographie de la Syro-Phénicie, que nous avons tenté d'effleurer dans cette étude. N'ayant pas de compétence particulière en égyptologie, je me bornerai aux points absolument certains qui semblent ressortir des passages qui ne se prêtent pas à une diversité de traductions[1].

Si je ne me trompe, l'individualité géographique de la Philistée, qui apparaît si souvent dans les récits bibliques, était également connue des écrivains égyptiens. Comme correspondant exact de la notion géographique de פְּלֶשֶׁת, en assyrien *Palashta*, je crois pouvoir signaler l'appellation égyptienne de *Kharu*. A cet effet, le témoignage d'un passage du papyrus Anastasi me paraît concluant, car il dit formellement que le territoire de Kharu commence à T'or et va jusqu'à Aup (*set en Kharu shaâ em T'or er Aup*)[2]. La ville de T'or ayant été notoirement située sur la frontière nord-est de l'Égypte, il est évident que la ville de Aup marque la limite opposée, c'est-à-dire septentrionale du pays de Kharu. Quant au nom de *Aup*, il me paraît impossible de le séparer de celui qui a dans nos textes la forme *Yapu*, et qui appartient, comme je l'ai dit précédemment, à la ville de יָפוֹ. La forme égyptienne, prononcée peut-être *Yaup*, a visiblement donné nais-

[1] La plupart des passages égyptiens cités dans cet Appendice sont réunis et discutés dans le remarquable ouvrage du P. Cesare A. de Cara, intitulé : *Gli Hyksôs o Pastori di Egitto, Ricerche di Archeologia Egizio-Biblica* (Roma, 1889).

[2] De Cara, *Gli Hyksôs*, p. 181.

Digitized by Google

sance à la Ἰόπη (Ἰοππία) des Grecs. En un mot, le Kharu des Égyptiens désigne la Philistée, y compris le territoire désert qui s'étend depuis le Wadi-el-Arish jusqu'à la frontière d'Égypte, et qui est considéré comme appartenant à l'Égypte par les écrivains hébreux, pour lesquels le Wadi-el-Arish est נַחַל מִצְרַיִם « le torrent de l'Égypte ».

La Philistée, surtout la partie du nord, paraît aussi avoir porté le nom de *Tennu* ou *Dennu*. Il y avait un Tennu supérieur et un Tennu inférieur. Il n'était pas très éloigné du pays d'*Aluma* que Chabas a identifié avec l'Idumée, et où l'on pouvait se rendre de l'Égypte aussi bien par voie de terre que par voie de mer, ce qui caractérise ce territoire comme situé sur le bord de la mer Méditerranée, et non pas sur le golfe d'Akaba, comme le croient quelques égyptologues, car les communications entre le golfe de Suez et celui d'Akaba ont toujours été pénibles à cause des vents violents qui soufflent presque l'année entière au sud de la péninsule sinaïtique. Un roi de Tennu accueillit un noble Égyptien fugitif du nom de Sanéha et lui donna sa fille en mariage ainsi que la possession d'une contrée très fertile appelée Aïa, dont il est fait la description suivante : « Il y a une terre excellente, Aïa est son nom; il y a en elle des figues et des raisins ; le vin y est en plus grande quantité que l'eau ; le miel y abonde ; il y a quantité d'olives et de tous les produits des arbres, ainsi que du grain et de la farine en abondance et toutes sortes de bestiaux. » Chabas me paraît avoir trouvé la vérité en plaçant le territoire d'Aïa dans le triangle formé par les villes d'Hébron, d'Ascalon et de Jaffa [1]. Je pense, toutefois, qu'il faut retirer de ces limites le territoire situé au-delà des montagnes de la Judée, et, ainsi que le montre le nom *Aïa*, visiblement identique à l'hébreu אִי « île », c'était principalement un district situé sur le bord de la mer. Quant au nom de Tennu, il n'y a aucune raison pour chercher son origine en dehors de la langue égyptienne, qui possède un nom commun homophone avec la signification de « port de mer ». Je suis même porté à croire que le nom de *Rotennu* que les Égyptiens appliquaient à la Syrie en général est également de formation égyptienne, et peut avoir signifié littéralement « porte (= « étendue, large espace ») des ports de mer », faisant allusion aux nombreux ports et refuges qui s'échelonnent sur la côte phénicienne. Cette signification pour *Rotennu* semble, en tout cas, préférable à celle qu'on a proposée jusqu'ici. Je ne parle que pour mémoire de la tentative d'identifier les *Rotennu*

[1] De Cara, *Gli Hykšôs*, p. 202.

Digitized by Google

avec les לוֹטָן du mont Séir (Gen., XXXVI, 20), mais de l'étymologie qui avait été séparément proposée par M. Brugsch et moi, d'après laquelle *Rotennu* serait la prononciation égyptienne de l'assyrien *Iltanu* (pour *Ishtanu*) « nord ». Une telle interprétation conviendrait très bien pour le sens, mais l'emploi de l'élément *Tennu* comme un terme géographique de la même région, nous oblige à reconnaître dans *Rotennu* une composition égyptienne. Quant à l'identité du Rotennu et de la Syrie, elle ressort, sans la moindre contestation possible, du texte trilingue de Canope, dans lequel le grec Συρία, rendu dans la version démotique par *Asher*, est exprimé dans la version hiéroglyphique par *Rotennu*. La forme démotique, disons-le en passant, confirme l'idée, admise d'ailleurs dans la science, que le nom de *Syrie* constitue une abréviation de *Assyrie*, rappelant la domination des Assyriens dans ce pays. L'usage, relativement moderne, de la forme *Asher* dans les textes égyptiens, pour désigner la Syrie, nous défend de penser à la population nommée אַשּׁוּר ou אַשּׁוּרִים, mentionnée dans la Genèse comme une peuplade arabe (Gen., XXV, 3).

Un autre point sur lequel je voudrais attirer l'attention des égyptologues en particulier concerne le rôle que me semble avoir joué la Palestine méridionale, dite communément *Negeb* (נֶגֶב, en égyptien *Neqebu*), pendant la domination des Hyksos. J'ai été conduit à réfléchir sur la possibilité de ces rapports par le passage des Nomb., XIII, 22, annonçant que la ville palestinienne d'Hébron a été construite sept ans avant la ville égyptienne de Ço'an (צֹעַן). Comme la ville de Ço'an ou, comme on l'appelle communément, Tanis, a été la capitale de la dynastie des Hyksos, et probablement même une des premières fondations de cette dynastie, il y a de grandes chances pour que l'auteur assigne à la construction d'Hébron non seulement la même époque, mais aussi la même origine. Une nouvelle considération est bientôt venue à l'appui de mon sentiment. Le sud de la Judée, dont le territoire manque entièrement de ressources, renferme pourtant les villes nommées, l'une בֵּית הַמֶּרְכָּבוֹת, « la maison des chars de guerre », l'autre חֲצַר סוּסָה, « enclos de chevaux » (Jos., XIX, 5). La mention de ces villes comme ayant fait partie du lot échu à la tribu de Juda et à celle de Siméon durant le partage de la Palestine effectué par Josué, le successeur de Moïse, empêche entièrement de penser à des dépôts de chars et de chevaux qui auraient été faits du temps des rois des Hébreux. Il n'est pas aisé non plus d'attribuer l'établissement de ces moyens principaux de la guerre aux rois chananéens. Ceux-ci n'étaient ni assez riches, ni assez puissants, pour créer des dépôts de cette

Digitized by Google

sorte. Du reste, les rois chananéens auraient gardé leurs chevaux et leurs chars avec eux et ne les auraient pas laissés dans une contrée aussi aride et aussi éloignée de leur établissement principal. Suivant toutes les vraisemblances, ces dépôts considérables devaient appartenir à une grande puissance qui avait un intérêt particulier à entretenir dans cette contrée un appareil guerrier assez considérable pour enlever à ses voisins tout désir de s'en emparer. Ici, le choix n'étant pas possible, il faut nécessairement admettre que ces dépôts belliqueux étaient fondés par des rois égyptiens particulièrement intéressés à éloigner de l'Égypte l'invasion de peuples étrangers, en faisant bonne garde dans la Palestine méridionale, qui était la route inévitable de toute armée se proposant d'envahir l'Égypte. Or, si on réfléchit bien, on trouve que c'était précisément la dynastie étrangère et usurpatrice des Hyksos qui avait le plus à redouter l'entrée en Égypte d'armées étrangères comme alliées des aborigènes du pays. Et, en effet, Manéthon nous apprend formellement que les rois hyksos ont fortifié la ville d'Avaris, qui est à l'entrée de l'Égypte, et y ont mis une très forte garnison, de peur d'être attaqués à l'improviste par les Assyriens. Il est donc naturel de penser qu'en même temps qu'ils remettaient en état de défense les forteresses frontières de l'Égypte, ces rois cherchèrent à établir, non loin de la route par laquelle l'ennemi devait passer, des moyens d'attaque assez puissants pour l'arrêter en chemin. En continuant mes recherches, j'ai eu la satisfaction de trouver une mention formelle de l'opération de l'armée égyptienne dans le sud de la Judée, et précisément dans le but de repousser les envahisseurs de l'Égypte. Conformément aux données explicites des textes égyptiens, le roi Aahmes Ier, après avoir chassé les Hyksos de la dernière forteresse d'Égypte, se vit encore obligé de leur livrer bataille près de la citadelle de Sharuhana dans la Palestine méridionale, et ce n'est que lorsqu'ils furent délogés de leurs derniers retranchements qu'ils se décidèrent à quitter définitivement le voisinage de l'Égypte pour retourner en Syrie. Les égyptologues ont depuis longtemps identifié le Sharuhana de ce récit avec la ville de שָׁרוּחֶן mentionnée dans Josué, XIX, 5, parmi les villes de la tribu de Siméon [1]. Mais le fait important pour nous, c'est que cette ville qui a servi de dernier refuge aux Hyksos se

[1] Le verset parallèle (Josué, XV, 30) donne שִׁלְחִים au lieu de שָׁרוּחֶן ; l'identité de ces variantes me paraissant certaine, je suis amené à voir dans cette dernière la prononciation égyptienne du vocable phénicien שלחם, ou plutôt שלחן, conformément à l'orthographe moabite. Ce fait remarquable atteste d'une façon éclatante la haute antiquité des listes géographiques du livre de Josué.

Digitized by Google

trouve précisément dans le voisinage des deux villes mentionnées plus haut, savoir בית־המרכבת et חצר־סוסה dont nous avons rendu vraisemblable l'origine hyksos. Sur la base de ces faits, établie exclusivement par le témoignage des textes originaux, il sera même possible d'aller plus loin et de rechercher l'époque exacte à laquelle les rois hyksos se sont efforcés d'assurer leur conquête par l'établissement d'une zone militaire dans le sud de la Judée. Je ne suis pas loin de penser que cette occupation eut lieu pendant le règne des premiers descendants du fondateur de la dynastie. J'ai déjà dit plus haut que la donnée de l'auteur des Nombres, XIII, 22, semble indiquer qu'avant même d'envahir l'Égypte, les Hyksos ont stationné dans la Judée du sud où ils ont fondé la ville d'Hébron, et que la fondation de leur capitale égyptienne, Çoan, n'a été effectuée que sept ans plus tard. Si le rapport de Manéthon mérite confiance au sujet des noms des rois hyksos et de la durée de leur règne, on pourrait admettre que le constructeur d'Hébron était le même que le premier roi hyksos qu'il nomme Salatis (var. Saïtis) et auquel il donne dix-neuf ans de règne. Son successeur était Bnon, qui régna quarante-quatre ans et eut pour successeur Pachnan (Apachnas), ayant régné soixante et un ans. Les noms de ces rois (je n'ai pas à m'occuper en ce moment des autres) n'ont pas encore été constatés en dehors de ce passage de Manéthon. Il paraît cependant que la chose serait possible pour le troisième nom. Tous les égyptologues ont commenté le récit de Seti Ier qui raconte avoir mis en fuite les Shasu depuis *T'or* jusqu'à *Tema en Pakanana*[1]. Le sens de *Tema* ne laisse place à aucun doute, c'est « lieu fortifié », « ville », « citadelle ». Le sens de *Pakanana* est, au contraire, assez controversé. Les uns voient dans ce vocable la désignation de la Palestine et traduisent « forteresse du Chanaan », les autres y voient un adjectif formé par l'adjonction de l'article *pa* et traduisent « la ville chananéenne ». Il s'agit en tout cas d'une place forte, aux murs crénelés et située sur un rocher, vers laquelle, ainsi que le montre le dessin égyptien[2], le peuple effrayé fuyait pour se mettre à l'abri. Mais, à mon avis, le vocable *Pakanana* constitue le nom propre de la citadelle, et je propose de traduire *Tema n Pakanana* par « la citadelle de *Pakanana* ». Il me paraît de plus que ce *Pakanana*, qui se superpose complètement au nom royal hyksos de Παχνάν, doit son origine à ce même souverain, ce qui revient à dire que le troisième roi de la dynastie hyksos a été le fondateur de la citadelle de la Palestine méridionale qui porte son nom. Chose

[1] De Cara, *Gli Hyksôs*, p. 185.
[2] De Cara, *l. c.*, p. 186.

Digitized by Google

vraiment remarquable, le site de cette ancienne forteresse hyksos, qui n'est pas nommée dans la Bible, est marqué aujourd'hui par une ruine située au sud d'Hébron et qui porte le nom de *Khirbel-Kana'an* « ruine de Chanaan ». Cette circonstance achève de démontrer la connexion de *Pakanana-Pakhnan* avec le nom de כְּנַעַן et prouve, de plus, que ce nom royal hyksos signifie au propre « celui de Chanaan ».

Nous pouvons maintenant nous faire une idée assez claire des mesures prises par les rois des Hyksos dans le but de sauvegarder leur conquête d'Égypte contre les compétitions des puissances asiatiques. La construction de nombreuses forteresses sur la frontière orientale de l'Égypte, d'une part, l'occupation militaire et l'établissement de postes fortifiés pourvus d'une cavalerie nombreuse dans le sud de la Palestine, de l'autre, convergeaient au même but, la conservation de leur suprématie sur l'Égypte. Leur procédé n'avait qu'un seul point faible : ils n'avaient rien prévu pour parer aux attaques des indigènes eux-mêmes ou d'un ennemi venant du sud. Mais de ce côté-là la dynastie des Hyksos croyait n'avoir rien à redouter. Déjà au début de leur gouvernement séculaire, les Hyksos s'empressaient de s'assimiler si parfaitement aux Égyptiens que ceux-ci ne leur semblaient plus avoir aucune raison de leur garder rancune trop longtemps. Quant aux descendants de l'ancienne dynastie légitime du pays, ils étaient si dispersés et discrédités qu'ils ne pouvaient plus, dans leur pensée, leur porter le moindre préjudice. Là était leur erreur. Il suffit qu'un infime roitelet du sud déployât quelque énergie, sous l'inspiration du clergé, en faveur des droits de l'ancienne dynastie, pour que toute l'Égypte se soulevât comme un seul homme contre la domination des étrangers. Du reste, la fusion des Hyksos et des Égyptiens paraît avoir été entravée par la grande variété des éléments qui composaient leur armée de mercenaires recrutés visiblement parmi toutes les tribus asiatiques sans distinction, éléments qui tendaient plutôt à conserver leur propre individualité.

On peut même soupçonner qu'au moment de leur conquête, les Hyksos, loin de former un peuple homogène, se composaient de plusieurs éléments ethniques très divers. La proximité de la Syrie rend déjà probable d'avance que plusieurs bandes de Syriens, de Phéniciens et de nomades de l'Arabie-Pétrée concoururent à la conquête de l'Égypte. Mais ce ne sont ni les seuls éléments, ni les plus remarquables. Le noyau des envahisseurs paraît s'être formé dans les régions relativement lointaines de la Babylonie et avoir accueilli dans ses rangs des hordes de maraudeurs des races demi-barbares du Kurdistan. Je déduis cette

Digitized by Google

origine mixte des Hyksos d'un certain nombre d'indices qui n'ont pas encore été suffisamment relevés jusqu'à ce jour. Je citerai au premier rang le nom même des Hyksos, que Manéthon affirme expressément signifier « rois-pasteurs ». La justesse de cette interprétation est aujourd'hui mise hors de doute, mais on ignore le motif de cette appellation. On y trouve généralement une allusion à l'état nomade dans lequel vivaient les envahisseurs avant d'avoir occupé l'Égypte ; mais cela ne manque pas de difficultés. D'abord, il est certain que les Égyptiens ne pouvaient pas connaître le genre de vie mené par la plupart des tribus qui ont formé l'armée des Hyksos. Puis, l'assimilation rapide de la majorité des conquérants avec le peuple vaincu et l'adoption par eux de la religion, des traditions et des arts égyptiens semblent convenir fort peu à des hordes nomades, vivant dans l'anarchie et ignorant l'organisation de la vie sédentaire. Enfin, et c'est suivant moi un argument souverain, si les Égyptiens voulaient caractériser les envahisseurs comme un peuple de vagabonds et de misérables pasteurs, ils se seraient servis du terme « pasteurs » tout seul. L'adjonction du mot « rois » n'a aucun sens imaginable dans l'hypothèse que je discute. Il me paraît donc forcé de prendre l'expression « rois-pasteurs » comme une épithète faisant partie du protocole des conquérants eux-mêmes et conservée par les Égyptiens. Mais dès le moment que l'esprit est dirigé dans cette voie, le problème se résout d'une façon très naturelle et l'on est amené à penser que la désignation « rois-pasteurs » n'est qu'une simple traduction du titre habituel des rois babyloniens, *sharru re'u* « roi pasteur ». On sait que le verbe sémitique רעי signifie à la fois « paître » et « gouverner ». C'est un titre royal qui est resté en Orient en plein usage encore de nos jours dans les pays musulmans, où les sujets du roi sont nommés *reaïa*, « troupeaux menés au pâturage ». Cette circonstance remarquable paraît indiquer la Babylonie comme le berceau du premier fondateur de la dynastie hyksos en Egypte, car c'est chez les Babyloniens que ce titre a été usité dès la plus haute antiquité. La facilité avec laquelle les conquérants ont admis la civilisation et les usages égyptiens s'explique ainsi d'elle-même, et il ne s'agit plus de hordes nomades et plongées dans la barbarie, mais d'hommes sédentaires, connaissant les avantages de l'organisation sociale, et imbus d'idées favorables à la culture des arts.

La conjecture que je viens d'émettre me semble, de plus, corroborée par les autres désignations que les Égyptiens appliquaient aux envahisseurs hyksos. Les inscriptions de la dix-huitième dy-

Digitized by Google

nastie donnent aux Hyksos les noms de *Menti*, de *Sati* et de *Amu*. Ce dernier nom constitue notoirement la désignation habituelle des populations de la Syrie et ne présente pas de difficultés. Les deux autres noms, difficiles à expliquer dans l'ancienne hypothèse qui voyait dans les Hyksos des tribus purement syriennes, deviennent très clairs aussitôt qu'on se place sur le terrain nouveau que je viens d'indiquer. Les Sati (la première voyelle n'est pas exprimée) peuvent n'être autre chose que les troupes mercenaires des Suti qui servaient depuis l'antiquité la plus reculée dans les armées des rois babyloniens et assyriens. Les Suti habitaient sur la rive orientale du Tigre, entre la Babylonie et l'Élam ou la Susiane, et ils étaient célèbres par leur habileté à manier l'arc. La mention de la milice des Suti figure aussi dans la lettre du roi assyrien Ashur-rish-ili à Aménophis III. L'autre nom, Menti, me paraît représenter le nom assyro-babylonien (*çab*) *Manda*, qui s'appliquait aux peuples guerriers, mais presque barbares du Zagros, c'est-à-dire du Kurdistan actuel. Dans la liste d'Edfou, publiée par M. Dümichen, les Menti sont dits habiter le pays de *Asher*[1], c'est-à-dire la Mésopotamie inférieure, comprenant l'Assyrie et la Babylonie. Cette donnée est très exacte, car les premières dynasties de l'Assyrie et de la Babylonie avaient soumis une grande partie de ces populations montagnardes. Grâce à ces indices, il ne sera pas trop hasardé de supposer, sous toutes réserves, bien entendu, que le berceau des rois hyksos, tout aussi bien que celui des Abrahamides et des compagnons de Codorlogamor, était la Babylonie et que leurs troupes, composées en grande partie des tribus guerrières de la chaîne du Zagros, s'étaient considérablement augmentées, chemin faisant, par diverses bandes volontaires, originaires de la Syrie. Après la désorganisation de la puissance hyksos, les Asiatiques non assimilés furent refoulés vers la Syrie où ils s'établirent sous l'hégémonie égyptienne, et sans être beaucoup molestés, d'ailleurs. S'il est permis de juger d'après certains indices, les Philistins seraient en grande partie les descendants des Hyksos expulsés d'Égypte ; c'est du moins l'opinion des auteurs bibliques. Les autres régions de la Syrie semblent aussi avoir servi de refuge aux fuyards, mais rien n'indique, à ma connaissance, que certaines nationalités syriennes et tout spécialement la nationalité héthéenne aient eu pour origine l'établissement des Hyksos vaincus dans la Syrie septentrionale.

J. Halévy.

[1] De Caro, *Gli Hyksôs*, p. 262.

Digitized by Google

REMARQUE SUR UN POINT CONTESTÉ

TOUCHANT LA PERSÉCUTION DE NEDJRAN

Dans une note qui vient d'être publiée[1], M. l'abbé L. Duchesne discute un point d'interprétation admis par moi dans mon mémoire sur la persécution des chrétiens de Nedjrân. La divergence d'opinion est ainsi définie par M. Duchesne : « Le point sur lequel j'ai le regret de ne pas m'entendre avec M. Halévy, c'est la religion des persécuteurs. Avant lui on était d'accord qu'ils étaient juifs ; selon lui ce seraient des chrétiens, comme leurs victimes, des chrétiens hérétiques, il est vrai, des ariens, mais enfin des chrétiens. Je crois qu'il y a lieu de s'en tenir à l'opinion commune. »

Plus loin, après avoir mentionné les quatre textes dont on peut invoquer le témoignage sur cette question, M. l'abbé Duchesne s'exprime ainsi qu'il suit : « On peut s'étonner qu'avec des témoignages si clairs et si concordants, M. Halévy soit arrivé à conclure que les massacres du Yémen soient imputables à des chrétiens. C'est qu'il a fait ici de l'exégèse théologique. »

J'ai cité intégralement les paroles de mon éminent contradicteur, mais je crois qu'il y a entre nous un simple malentendu. Je n'ai dit nulle part que les auteurs des récits relatifs aux persécutions des chrétiens d'Himyar les eussent attribuées aux ariens sous la dénomination de « Juifs ». En parlant du récit relatif à *Aïdog* ou *Adoul*, j'ai écrit ceci : « Il est également sûr que pour l'auteur, les Himyarites étaient affiliés au judaïsme, en grande partie du moins, puisqu'il ne prend même pas la peine de dire que Dimion était juif. Il croyait donc à la domination du judaïsme aussi bien à Aksum que dans le royaume d'Himyar. » Le sens de « juif » sous la plume de l'écrivain monophysite est donc hors de question, et là dessus l'accord entre M. l'abbé Duchesne et moi est parfait. Le même accord semble aussi régner, au fond, entre nous au sujet du judaïsme de Dimion-Dhoû-Nouwâs et au sujet des persécutions de

[1] *Revue*, t. XX, p. 220.

Digitized by Google

Nedjrân que j'ai représentées comme le résultat d'exagérations de querelles survenues entre la communauté juive et la communauté syro-monophysite de cette ville. Au point de vue historique, il est vrai, j'ai supposé que la première de ces données, absolument fausse s'il s'agit de vrais juifs, pourrait avoir un fond exact et réfléchir les rivalités entre les nouveaux venus monophysites et l'ancienne église de ces pays, l'église arienne. Et pour ne pas établir trop de distinction, j'ai ajouté que l'affaire de Nedjrân pourrait, en fin de compte, avoir elle aussi la même origine. En ce faisant, j'avoue avoir cédé à la répugnance naturelle que j'ai ressentie devant la nécessité de charger ces auteurs de mensonges prémédités et de visées sanguinaires. Poussé par le désir instinctif d'atténuer l'accumulation de tant de diffamations inhumaines, j'ai même cherché à expliquer et presque à excuser l'auteur de l'épître dite de Siméon de Bêt-Arsham, dont l'intention de provoquer une persécution contre les Juifs n'est pas douteuse. Si mon explication de l'origine de ces récits par des querelles soit entre juifs et monophysites, soit entre ariens et monophysites, n'est pas admise, nous devrons y voir simplement des fables inventées de parti pris contre les Juifs. Tant pis pour les auteurs syriens. Le résultat principal de mon travail, établissant le caractère apocryphe de l'épître de Siméon, n'en souffrira point. A ce sujet je suis heureux d'avoir l'assentiment de M. Duchesne.

Mais si l'hypothèse de l'ingérence des ariens dans les affaires de l'Abyssinie et de l'Himyar au début du VIe siècle n'est pas nécessaire à ma démonstration, est-elle du moins possible ? J'ai pensé que oui et j'ai rappelé une légende jacobite relative au massacre d'un archevêque arien en Abyssinie au temps de Justinien. M. l'abbé Duchesne cherche à l'écarter à l'aide de l'observation suivante : « M. Halévy allègue, il est vrai, la curieuse légende d'un archevêque arien tué et brûlé en Abyssinie sur l'ordre de l'impératrice Théodora, épouse de Justinien. Cette histoire, même légendaire, aurait ici beaucoup d'importance, si elle avait le moindre titre à figurer au débat. Elle témoignerait d'une manière plus ou moins confuse, en faveur de la persistance d'une église arienne dans l'Abyssinie du VIe siècle. Malheureusement, il suffit de jeter un coup d'œil sur le texte auquel renvoie M. Halévy pour constater qu'il n'y est nullement question de l'Abyssinie, mais de la Basse-Nubie et que le prétendu archevêque arien est en réalité le chef de la mission catholique envoyé par l'empereur Justinien en 548. Pour diffamer un adversaire, l'écrivain monophysite à qui nous devons cette légende lui attribue une profession de foi arienne. Ni

Digitized by Google

le fait ni le document n'ont donc rien à voir avec le temps, le pays, l'événement que nous considérons. »

En face de cette contestation catégorique, il ne me reste qu'à placer sous les yeux des lecteurs la version latine faite par Assemani du texte arabe original, qu'il est inutile de donner ici :

At Theodora Imperatrix, Justiniani uxor, genere Ægyptia, quum accepisset Archiepiscopum Æthiopiæ è vivis decessisse, et alterum in ejus locum à Melchitis ordinatum, misso ad Coptos nuncio, eosdem hac de re certiores reddidit. Illi verò rem totam Mar Jacobo Baradaeo significant, subduntque, Regem Suachinorum Æthiopiæ claves tenere. Huc perrò Romæus ille Melchita Archiepiscopus cum donis ac mille equitibus pervenerat, et Suachinorum Regi literas et munera, quæ secum deferebat, ostentare cœperat. Quare hospitem Rex benignè complexus, per integrum mensem apud se hominem detinuit, magno ipsum afficiens honore, et lautissimo excipiens convivio.

Quumque eum tandem dimittere cogitaret, Theodoræ Imperatricis epistolam accepit cum diplomate sigillo ipsius Imperatoris firmato in hæc verba. Duos apud Te habebis Archiepiscopos : alterum divitem, et pauperem alterum : Et divitem quidem morare paulisper ne iter accelerare permittas ; Pauperem verò statim dimitte neve eum quoquomodo retardes. Hunc igitur Rex confessim dimisit, qui Æthiopiam, quamprimùm ingressus est. Ille vero quum paulo post ad Æthiopias pervenisset, lectis ejusdem libris in quibus Arianæ hæreseos morbo laborare deprehendebatur, crematus est. Atque ita in Mar Jacobi fide permansit Æthiopia usque in presentem diem.

C'est assez clair, je crois. A la nouvelle de la mort de l'archevêque d'Abyssinie, les églises monophysites et melchites expédient chacune un archevêque pour diriger l'église d'Abyssinie. L'archevêque monophysite est pauvre, l'archevêque melchite, arien déguisé, est riche. Les deux arrivent à la cour du roi de Suaquin, ville maritime qui est la clef de l'Abyssinie[1]. Pendant qu'ils y séjournent arrive une lettre de Théodora enjoignant au roi de laisser partir immédiatement l'archevêque monophysite, afin qu'il puisse s'installer en Abyssinie avant l'autre. Celui-ci, retenu à Suaquin et, par conséquent, arrivé plus tard en Abyssinie, y est tué et brûlé comme coupable d'arianisme.

Cela se passe de commentaire : il s'agit bien de l'Abyssinie et

[1] Ou *Suakin* (= סואכין), port connu de la mer Rouge au nord de l'Abyssinie, aujourd'hui occupé par les Anglais.

Digitized by Google

non de la Basse-Nubie, puisque le séjour des archevêques à Suaquin, n'était que de passage. Suivant cette légende, on brûlait encore des ariens dans l'Abyssinie au temps de Justinien, temps qui constitue précisément la date des écrits monophysites et anti-juifs que nous discutons. Légende, le récit jacobite peut donc servir à éclaircir les légendes analogues et se rapportant à la même époque. Au fond, naturellement, ainsi que le dit M. Duchesne, le prétendu archevêque arien a été le chef de la mission catholique envoyée par Justinien, mais s'il est constant que, pour diffamer un adversaire, l'écrivain monophysite était capable de travestir un catholique en arien, combien, à plus forte raison, les rapporteurs des écrivains monophysites, ou, si l'on veut, les écrivains monophysites eux-mêmes, ont-ils pu travestir des persécuteurs ariens en persécuteurs juifs ! Et jusqu'à ce qu'on ait démontré que l'église arienne qui était dominante des deux côtés du Bâb-el-Mandeb, au quatrième siècle, avait disparu d'elle-même à la fin du cinquième, on sera autorisé à *supposer* dans les événements qui ont ensanglanté l'Himyar, au commencement du sixième siècle, l'effet des rivalités religieuses entre l'église nationale arienne et l'église envahissante des monophysites. En Occident, l'arianisme n'a disparu que devant l'action des forces majeures et après une défense acharnée ; en serait-il autrement dans les pays limitrophes de la mer Rouge ?

Quant à la part prise par les Juifs dans le drame himyarite, elle est en tout cas de minime importance et ce n'est qu'à leur insu qu'on leur a fait jouer un rôle de premier ordre. Quand on fait abstraction des écrits de Jean d'Asie (= d'Éphèse) et de Malala, qui dépendent de l'épître apocryphe attribuée à Siméon de Bêt-Arsham, il ne reste que le témoignage de l'historien Procope, contemporain des événements. Or Procope, non seulement ignore la domination de la religion juive en Himyar, mais même la persécution religieuse contre les chrétiens. Ceux-ci étaient seulement chargés outre mesure d'impôt (ἐπιβολῇ μέτρον οὐκ ἐχούσῃ ἐς τοὺς ἐκείνῃ Χριστιανοὺς χρῆσθαι). A ce témoignage négatif irrécusable se joint celui d'un autre contemporain qui était en Abyssinie pendant que le roi se préparait à envahir l'Himyar, Cosmas Indicopleustes, qui ignore également et le judaïsme du roi himyarite et la persécution religieuse contre les chrétiens. Restent les soi-disant massacres de Nedjrân reposant sur le faible témoignage de Jacques de Saroug et de Jean Psaltès, deux théologiens et rhéteurs fanatiques, pour lesquels toute occasion était bonne pour diffamer les Juifs au profit du monophysitisme. La valeur d'une telle accusation est bien mince et je n'ai rien à ajouter à ce que j'en ai dit dans mon mémoire.

Digitized by Google

Enfin, pour ce qui est des inscriptions himyarites qui appartiendraient à des princes juifs d'Himyar, je renvoie le lecteur à mon compte rendu des *Skizzen* de M. Glaser, publié dans cette *Revue* (t. XIX, p. 312). Quand je verrai, je croirai.

J. HALÉVY.

APPENDICE

Puisque la discussion des légendes relatives aux anciennes luttes entre juifs et chrétiens reprend faveur, je crois utile d'attirer l'attention sur une note extrêmement intéressante de M. le professeur Ignazio Guidi concernant un point d'histoire abyssinienne où une reine juive se serait emparée du trône et aurait persécuté les chrétiens, vers la fin du IXe siècle. D'après les listes royales et les chroniques, cette reine aurait fondé la dynastie dite des *Zâguê*, qui, après avoir longtemps flotté entre le judaïsme et le christianisme, n'aurait pris fin qu'à l'avènement de Iekuno-Amlak, 354 ans plus tard.

L'histoire des patriarches d'Alexandrie mentionne cette femme sous le patriarchat de Philothée (978-1003). Le roi d'Abyssinie écrivit alors à Georges, roi de Nubie, le priant de s'interposer auprès du Patriarche pour lui faire obtenir un *Aboûna* (évêque). Il lui raconta le triste état de l'Abyssinie, en disant que הואן אמראה מלכה עלי בני אלהמויה (*ou* אלהויה) תארה (*lisez* הארת) עליה ועלי כורתה וסבת מנהא חלק כתיר (*sic*) ו = אחרקת מדן כתיר (*sic*) ואחרבת אלביע וטרדתה מן מכאן אלי מכאן.

Ce qui signifie littéralement :

« הואן (?) femme, reine sur les Benoû-el-Hamouya (ou el-Haouya), se leva contre lui et contre son pays, en amena beaucoup de captifs, brûla beaucoup de villes, ruina le commerce et le chassa lui-même d'un endroit à l'autre ».

Le Patriarche accueillit sa demande et lui envoya l'Aboûna Daniel; après quoi, dit l'Histoire précitée (fol. 181) : אזאל אללה אמר אלאמראה אלתי קאמת עלידם « Dieu fit disparaître le gouvernement de la femme qui s'était levée contre eux ».

Cela est substantiellement répété dans le *Senkesâr* (συναξάριον) éthiopien, dans la commémoration du patriarche Philothée. En voici le *Salâm*, d'après la copie publiée par M. Guidi :

Digitized by Google

סַלָּם לַךְ פִּלְתָּוֹס חַוָּרִי
לַקַּ פַּפַּסָּת זַאֲסְכְּנְדְּרִי
בִּעְבֻרְתֶּךָ אַנְפַּסּוּ חֻזְבָּ אִתְיוֹפִי
בַּאֲנְתָּ זַשֵּׁם לַעֲלַהֹם גֻּהְלִי
אַם צָאֲלַתָּ גַּר כֹּן וַלַּצַּר חֻבְלִי

« Salut à toi, Philothée, apôtre,
Patriarche d'Alexandrie.
Grâce à toi, les peuples d'Éthiopie trouvèrent le repos,
Après avoir ordonné sur eux un imposteur,
Lorsqu'ils furent un objet de mépris pour le voisin et un objet de dépouilles pour l'ennemi. »

Le judaïsme de la reine persécutrice est formellement affirmé par les listes royales éthiopiennes et généralement admis par les écrivains modernes. Les Abyssiniens lui donnent le nom de *Guedît,* ou Judith, et le sobriquet de אֶסָּת *Esât* « feu ». Parmi les historiens européens, Renaudot résume ainsi qu'il suit le passage arabe précédemment cité : Mulier regnum obtinens super filios Amoviæ vel Amouta (= המותה pour המויה, en déplaçant les points diacritiques, la lettre arabe י se lit ת) « Aethopiam invasit etc. » Lequien (*Or. Chr.*, II, 649) dit hardiment « ...Mulierem quippe *Hamowiam* vel *Amotam*, etc. » M. le professeur Ign. Guidi propose, au contraire, pour le passage en question des corrections autrement radicales. Voici ses propres paroles : « Le parole בני אלהמויה evidentemente sono corrotte, ed il בני scritto nel carattere egiziano minuto di codici non antichi, nel quale il ד suole tracciarsi quasi unito alla lettera seguente, è errore in luogo di דין ; questa correzione che a me par certa, ne aiuta a correggere l'אלהמויה o אלהויה in אליהודיה, leggendo il luogo cosi : מלכה עלי דין אליהודיה. Nessuno pertanto è nominato, ma solo si dice che una regina, di religione giudaica, si era levata contro il Re di Abissinia. Questa donna che dominò in Abissinia verso il 960 è spesso chiamata *Guedît* o Judith, Giuditta, ma è lecito dubitare che ciò sia nato dal non avere bene inteso le parole דין אליהודיה, traendo il nome proprio di lei, da ciò che non designava se non la sua religione. Ab ogni modo se è dubbio il nome di *Giuditta* mi pare che non dovrebbe più parlarsi dei discendenti di une pretesa *Hamovia* o *Amouta* capitanati dalla regina Giuditta. »

Je suis absolument d'accord avec M. le professeur Guidi sur l'inexactitude de la forme אלהמויה ou אלהמותה, mais comme la correction qu'il propose, en admettant d'emblée le judaïsme de la

Digitized by Google

reine, laisse de côté le nom de *Zâguê* que les Abyssiniens attribuent à cette dynastie, je pense que le mot de l'énigme doit être cherché dans une voie différente. A mon avis, le passage dont il s'agit est correct, sauf pour le mot אלהמויה, qu'il faut lire אלהגויה. Les *Benî-el Hag'uia* sont simplement les aborigènes du pays, nommés communément *Agau* ou *Agaou*, peut-être s'agit-il en particulier des habitants de l'Agaoumeder, soulevés contre la domination du Negus sous la conduite d'une femme et par suite de l'élection d'un *Aboûna* protégé par celle-ci et repoussé par le Nègus. Cela résulte de ces paroles du *Salâm* : « parce qu'ils avaient ordonné sur eux un *imposteur* ». Le passage arabe, si la réunion הואן, au lieu de הו אן est exacte, donnerait le nom, חֵוָן *Hêwân*, Ève, mais l'écrivain éthiopien semble l'avoir interprété par l'arabe הואן « vil, méprisé » et y avoir fait allusion dans l'expression « lorsqu'ils furent un objet de *mépris* pour le voisin (צְאֲלַת גר) ». Les auteurs éthiopiens ont tous puisé à cette source unique. Ils avaient transcrit tout d'abord l'ethnique הגויה *Hag'uia* très servilement *Hâguê*, mais cette forme, grâce à la similitude des caractères *hâ* et *zâ* en écriture guëez, s'est définitivement altérée en *Zâguê*, *Zaguê*. Quant à la religion de la reine, il n'y a pas une ombre de vraisemblance que ce fût le judaïsme ; tous les princes Zâguê, sauf un seul, portent des noms chrétiens. Plus tard, lorsque la lutte pour l'Aboûna a été exagérée en persécution religieuse, on a fait de la reine Agaou une juive Judith, et on a mis à la charge du judaïsme d'innombrables atrocités contre les chrétiens. Il est du devoir de l'histoire honnête de repousser dans le domaine de la fable ces inventions malsaines de l'ignorance du moyen âge.

J. Halévy.

Digitized by Google

LE LIVRE DES JUBILÉS

PHILON ET LE MIDRASCH TADSCHÉ

L'hellénisme juif, avec sa théosophie originale, son historiographie et son explication allégorique de la Bible, ne manqua pas de produire une puissante impression sur le judaïsme palestinien. L'influence de l'alexandrinisme sur l'essénisme et le christianisme fut grande ; même les Pharisiens, restés fidèles à l'antique croyance, ne purent s'y soustraire entièrement. Les docteurs s'efforcèrent bien d'arrêter l'influence de l'alexandrinisme en Palestine, en interdisant l'étude de la littérature grecque, en écartant la traduction des Septante et en la remplaçant par celle d'Aquila, faite selon leur esprit; néanmoins l'hellénisme s'étendit de plus en plus en Palestine. Il obtint même l'approbation des docteurs, ainsi que le témoignent nombre de leurs sentences [1]; plusieurs d'entre eux, comme Aher et Ben-Zoma, furent même entraînés par lui dans une voie nouvelle.

On ne peut pas calculer exactement la portée de l'influence de l hellénisme sur le monde rabbinique de la Palestine, par la raison que, pour la période des premiers siècles, nous ne possédons pas d'œuvres originales des rabbins et que nous ne pouvons nous appuyer que sur leurs sentences que les compilations des Talmuds et des Midraschim ont conservées. On comprend facilement qu'on ne se soit pas montré très prodigue de citations sur des croyances regardées d'un mauvais œil, ou de relations sur des autorités suspectes.

Nous accueillerons avec d'autant plus d'intérêt les citations empruntées à un ouvrage essénien-hellénique, attribué au tannaïte Pinhas b. Iaïr, dont nous trouvons des vestiges dans un opuscule nommé *Midrasch Tadsché* et dans la littérature caraïte.

[1] Voir Freudenthal, *Hellenistiche Studien*, I, 68 et 128 ; Siegfried, *Philo von Alexandrien*, 156-283.

Digitized by Google

Dans les Talmuds et les Midraschim, Pinhas est enveloppé d'un certain mystère; mais il est évident que Pinhas b. Iaïr différait absolument des rabbins, ses collègues, et qu'il appartenait à une autre sphère intellectuelle. Ce que citent le Midrasch Tadsché et les Caraïtes en son nom s'accorde très bien avec l'idée que nous nous faisons de ce qui a été dit par lui et sur lui dans la littérature talmudique.

Pinhas b. Iaïr fut un Essénien dévoué à l'hellénisme; l'ouvrage cité sous son nom paraît avoir été un travail sur le Livre des Jubilés, dans lequel il a introduit des idées helléniques puisées par lui dans des ouvrages alexandrins, notamment dans ceux de Philon. Ce livre des Jubilés, de Pinhas b. Iaïr, a existé aux Xe *et* XIe *siècles chez les érudits juifs. Les citations de ce livre éclaircissent donc bien des points restés obscurs dans notre Livre des Jubilés, comme aussi dans les œuvres de Philon.*

J'essaierai de soutenir ces thèses dans ce qui suit.

I

CITATIONS EXTRAITES DU LIVRE DES JUBILÉS ET DE PHILON.

Après que, sous la domination des Ptolémées, en Égypte, les Juifs se furent approprié la langue et la science des Hellènes, et après que Manéthon et Bérose eurent fait fleurir l'historiographie à tendance, ils crurent devoir raconter de la même manière les récits bibliques.

On écarta les contradictions existant dans la Bible, on combla les lacunes dans l'énoncé des noms et des dates, on enrichit la Bible de légendes nées plus tard, parfois même païennes, et, en divers endroits, on intercala des développements sous forme de polémiques.

A dater du IIIe siècle avant l'ère chrétienne, apparurent, en Égypte, des chroniques bibliques et des récits qui poursuivaient les buts les plus divers et représentaient les dogmes sous différents points de vue, comme le démontrent clairement des fragments de Demetrius, d'Eupolemus, d'Artapanus, de Theodotus, de Malchus-Kleodomus, etc., conservés par Clément d'Alexandrie (*Stromata*) et Eusèbe (*Praeparatio evangelica*). On peut considérer ces ouvrages comme les précurseurs des Livres des Jubilés [1], et, par

[1] A la page 57 de la *Caverne des trésors*, traduction de Bezold, il est question de Livres de Jubilés, au pluriel.

Digitized by Google

suite, des Livres d'Adam et des Cavernes des Trésors (*Speluncae*), parus plus tard.

Bien que cette littérature ne jouît pas auprès des rabbins d'une grande autorité, on trouve pourtant des traces de son influence, faciles à suivre, dans les livres talmudiques : en quelques endroits, on compte en jubilés [1], en d'autres des « Livres d'Adam » sont formellement mentionnés [2].

Ces livres, même ceux qui avaient des vues alexandrines et étaient de provenance chrétienne, se propagèrent plus tard, ils furent employés dans les études littéraires et servirent de base, à des auteurs juifs, pour de nouveaux travaux [3]. Ce fut le Livre des Jubilés dont l'influence se fit sentir le plus sur la littérature rabbinique des temps suivants. C'est la source où puisent le Midrasch Wajissau, le Midrasch sur Abraham, l'introduction du ספר אסף היהודי (Rönsch, *Buch der Jubiläen*, p. 385), le *Josippon*, chap. XI, où il mentionne les ouvrages de Kainan, d'après le L. d. J, enfin le commentaire sur les Chroniques attribué à un disciple de Saadia Gaon, qui, I, XXIII, 3, parle d'un ספר היובלות

[1] *Seder Olam rabba*, chap. XXIII et XXV ; *Erachin*, 13 *a*.

[2] *Baba Meçia*, 83 *b*, *Gen. rabba*, XXIV ; *Levit r.*, XV ; voir תשובות הגאונים, éd. Harkawy, n° 219.

[3] Ainsi *Pirke di R. Eliezer* et *Sefer Hayaschar*. Relativement à Pirke, voir M. Israël Lévi, *Revue des Études juives*, t. XVIII, p. 83, où il est péremptoirement démontré que le récit du bain d'Adam, au Gihon, et de son jeûne (*Pirke*, chap. XX) est tiré du Livre d'Adam (p. 18 de la traduction de Dillmann). Il existe encore bien des rapprochements entre Pirke di R. E., d'un côté, et le Livre d'Adam et la Caverne des Trésors, de l'autre. Ainsi, Adam est formé de quatre éléments, *Pirke*, chap. XI, Adam, 33, *Caverne*, 3 ; la jalousie de Satan contre Adam, c. XIII, Adam, 17, de même pour le serpent, *Cav.*, 4. בני אלהים est la dénomination des hommes tant que dura leur sainteté, chap. XXII, Adam, 83, 100; *Cav.*, 10, 14. La description des Kaïnites, en opposition aux Séthites, *Pirke*, XXII, Adam, 83, 85, 92, 93; *Cav.*, 15. Pharaon donna Agar à Sara, chap. XXVI, Adam, 121, *Cav.*, 35. Loth acquit des vertus auprès d'Abraham, exerça l'hospitalité, etc., chap. XXV, Adam, 124, *Cav.*, 41. Chap. XX, il est dit : ישב אדם ודרש בלבו ואמר . . . אמר אדם עד שאני בעולם אבנה לי בית מלון לרבצי חוץ להר המוריה, וחצב ובנה לו בית מלון לרבצו, אמר אדם מה הלוחות שהן עתידין להכתב באצבעו של הקב"ה... וגופי שגבל בשתי ידיו ורוח נשמת פיו נפח באפי ולאחר מותי יקחו אותי וארת עצמותי ויעשו להם ע"ז אלא אעמיק . . . אני ארוני למטה מן המערה ולפנים מן המערה Chap. LIII de nouveau : ששה נדמו לאדם הראשון ונהרגו. Ceci pour combattre la théorie chrétienne, laquelle soutient qu'Adam est l'image du Christ (Ep. aux Romains, V, 14). D'après le Livre d'Adam et la Caverne des Trésors, le corps d'Adam aurait été gardé avec soin, de génération en génération, et déposé par Sem au Golgotha, où Melchisédec aurait été établi comme gardien et prêtre (Adam, 102, 109; *Cav.*, 28, 63). — Au commencement, le *Sefer Hayaschar* s'appelle même תולדות אדם; on l'identifie, dans la préface, avec le *Livre d'Adam* des Grecs, des Latins et des Éthiopiens. Il se rencontre souvent avec le L. des J., le *Livre d'Adam* et la *Caverne des Trésors*. D'après la page 7 (éd. de Prague), Dieu aurait ordonné qu'Adam fût déposé dans une caverne. La Bible ne mentionne aucun ordre pareil. L'origine en est bien le *Livre d'Adam*, 13, 15.

Digitized by Google

que Saadia rapporta, dit-on, de la bibliothèque de l'université de Soura.

Si dans ces écrits nous ne trouvons que quelques traits légendaires du L. d. J. disséminés dans la littérature juive, un petit ouvrage d'exégèse allégorique, nommé *Midrasch Tadsché*, et dont l'auteur est Moïse ha-Darschan (commencement du XIe siècle)[1], nous offre une suite d'idées théologiques particulières qui sont étrangères à la littérature rabbinique et sont puisées dans le L. d. J. et dans les écrits de Philon.

Le parallèle suivant est la meilleure preuve de ce qui vient d'être avancé :

M. T.	L. d. J.
1) Vingt-deux espèces de créatures furent créées dans l'univers en *sept* jours : le premier jour, sept, savoir : le ciel, la terre, les eaux, les ténèbres, le vent, les abîmes, la lumière ; le second jour, une, savoir : uniquement la terre ferme ; le troisième jour, quatre, savoir : Il (Dieu) réunit les eaux sur un espace, amena les eaux douces à la surface, de même que les herbes et les arbres ; le quatrième jour, trois, savoir : le soleil, la lune et les étoiles ; le cinquième jour, trois, savoir : les êtres qui fourmillent, les oiseaux, les monstres de la mer ; le sixième jour, quatre, savoir : les animaux sauvages, les animaux domestiques, le monde des animaux rampants, l'homme. Cela correspond aux vingt-deux lettres de l'alphabet et aux vingt-deux générations, depuis Adam jusqu'à Jacob (chap. VI, cf. chap. XXII, et Beer, le Livre des Jubilés, p. 27).	Car le premier jour il créa les cieux [1] qui sont au-dessus, et la terre [2], et l'eau [3], et tous les esprits [4] qui le servent, et les anges de la face, et les anges des louanges saintes, et les anges de l'esprit de feu, et les anges de l'esprit des vents, et les anges des esprits nébuleux des ténèbres, et de la grêle et des frimas, et les anges des abîmes[2] [5], et du tonnerre et des éclairs, et les anges des esprits du froid et de la chaleur, de l'hiver et du printemps, de l'automne et de l'été, et *tous les esprits de ses œuvres dans les cieux et sur la terre*, et dans toutes les vallées, et dans l'ombre [6], et de la lumière [7], et de l'aurore et du crépuscule, qu'il a disposés selon *la pénétration de son esprit*. Et alors nous aperçûmes ses œuvres, et nous l'exaltâmes et nous le louâmes en l'honneur de ces œuvres ; car il a créé sept grandes œuvres le premier jour. — Et le deuxième jour, il fit la

[1] Des preuves plus explicites se trouvent dans mon Introduction au M. T., *Beiträge zur jüdischen Alterthumskunde* (en langue hébraïque), p. XI.

[2] Dillmann avait d'abord traduit קְלִיחָה par « vallées » ; plus tard, il convint (dans Rönsch, *ibid.*, 260) qu'il eût été plus exact de le traduire par « abîmes ». C'est la seule interprétation vraie du mot, car le תְּהוֹם de la Bible nous manquerait. Voir plus loin. Il est à remarquer que le mot est pris au pluriel, aussi bien dans le L. des J. que dans M. T.

Digitized by Google

terre entre les eaux... Et ce fut le seul travail qu'il accomplit le deuxième jour... Et le troisième jour... et la terre parut..., des fleuves..., des semences..., des arbres..., l'Éden. Il fit toutes ces 4 grandes créations le troisième jour. Et le quatrième jour, il fit le soleil, la lune et les étoiles... Et le cinquième jour, il fit les grands animaux de la mer..., les poissons..., les oiseaux... Et le sixième jour, il fit tous les animaux de la terre, et tout le bétail, et tout ce qui se meut sur la terre..., l'homme... Et il fit ces quatre genres le sixième jour. — Et ce furent ensemble vingt-deux espèces... Et il nous fit (à nous, les anges) un grand signe pour célébrer le jour du sabbat et le sabbat... tous les anges de la face, et tous les anges des louanges saintes. Il nous dit, à nous, ces deux grandes espèces, de célébrer avec lui le sabbat dans le ciel et sur la terre. Et il nous dit : « Voyez, je m'élirai un peuple, et j'ai choisi la semence de Jacob... » Et il fit monter devant lui ses ordres[1] comme un bon parfum pendant les vingt-deux chefs des hommes, depuis Adam jusqu'à Jacob, qui lui serait agréable. Et vingt-deux espèces d'œuvres furent faites jusqu'à ce septième jour. Celui-ci est béni et sanctifié, et l'autre est également sanctifié et béni. Et l'un et l'autre servent à la sanctification et à la bénédiction. Et il fut accordé à celui-ci (Jacob et sa postérité) d'être, à tout jamais, les saints et les bénis de la révélation et de la loi; ainsi il a, d'avance, béni et sanctifié le septième jour au septième jour (chap. II de la traduction de Dillmann, dans *Jahrbuch* d'Ewald, II et III).

La distribution des vingt-deux œuvres de la création en six jours, ainsi que la naissance de Jacob, après vingt-deux générations, en parallèle avec le Sabbat, institué après vingt-deux œuvres, ne se trouvent pas dans la littérature rabbinique; il faut donc, par suite, que M. T., de même que le Caraïte Nissi ben Noah (Pinsker, *Likute*, p. 7), ait pris ces idées dans le L. d. J.[2]. Midrasch Tadsché a beaucoup tronqué son modèle, mais il est complètement d'accord avec le L. d. J., sauf en ce qui concerne l'énumération des sept premières œuvres.

Toutefois cette divergence n'est qu'apparente. Dans la Genèse, I, 1-5, les sept objets suivants sont mentionnés : ciel, terre, ténèbres, abîmes, esprit (de Dieu), eau, lumière; ce sont là sans doute les sept œuvres du L. d. J., et ainsi calculent également Epiphane, *de Mensuris et Ponderibus*, c. 21, et la *Chronographie* de Syncelle, p. 3; cf. Rönsch, p. 259 et 279. Tout le reste est

[1] Dillmann traduit et explique ainsi, dans *Lexicon linguæ æthiopicæ*, le פַקְדַתִּירֵהוּ du texte. On pourrait plutôt le traduire par plaisir, souvenir.

[2] Dans la rédaction actuelle du L. des J., il n'y a pas le rapport des 22 lettres, mais ce rapport existait dans le L. des J. qu'ont eu sous les yeux Épiphane et le Syncelle, voir Rönsch, p. 261, 278.

Digitized by Google

une amplification de רוח אלהים. M. T. est donc aussi d'accord avec le L. d. J. dans l'énumération des sept œuvres, seulement M. T. a sauté le développement sur l'esprit, parce que les Juifs, pour certains motifs, protestaient contre l'existence d'anges et d'esprits au premier jour de la création. D'après eux, les anges furent créés le deuxième ou le cinquième jour, nullement le premier, « afin qu'on ne dise pas que les anges ont assisté Dieu dans l'œuvre de la création ». (*Gen. rab.*, 1 et 3.)

L'énumération sus-mentionnée des sept ouvrages du premier jour est d'origine alexandrine et a une grande signification dans Philon. La théosophie alexandrine fait naître le monde idéal le premier jour, comme modèle pour le monde matériel à créer dans les jours suivants. Philon, *de Mundi opificio* (Ed. Mangey, I, p. 6), dit : « Moïse raconte : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. » Mais par cela il n'entend pas, comme quelques-uns le croient, le commencement, relativement au temps... D'abord le Créateur fit, dans son monde idéal, un firmament immatériel et une terre invisible, et l'idée de l'atmosphère et de l'espace (il donna à l'air le nom de ténèbres, parce que l'air est noir de nature ; mais à l'espace il donna le nom d'abîme, parce qu'il est très profond et s'élève considérablement), puis l'objet immatériel de l'eau et du vent, et, d'après eux, celui de la lumière, comme le septième, lequel, étant également immatériel, devait être un modèle spirituel pour le soleil et tous les astres à mettre au ciel. Il honora d'une préférence le vent et la lumière, car il nomma celui-ci : de Dieu[1] ». Philon dit encore, dans *de Posteritate Caini* (p. 237) : « Pour le même motif, le sept, d'après le rang, est bien un rejeton du six; mais, d'après la force, il est le premier de tous les nombres, correspondant à l'un parfaitement. Moïse nous enseigne ceci dans les paroles qui terminent la création du monde : « Et Dieu se reposa le septième jour » — et il ajoute : « Ceci est le Livre de la création du ciel et de la terre, lorsqu'ils furent créés le jour où Dieu forma le ciel et la terre. » Ceux-ci pourtant furent créés le premier jour, de telle sorte que le sept est ramené à l'un, la première et le commencement de toutes choses ». Philon compte donc, pour le premier jour, les mêmes œuvres que le L. d. J. et M. T.

[1] Partout où je n'ajoute pas le texte grec, j'emprunte la traduction à la *Bibliothek der griech. u. röm. Schriftsteller über das Judenthum.*

Digitized by Google

M. T.

2) Pourquoi sept jours de purification furent-ils imposés à l'accouchée, après la délivrance, pour un fils, et quatorze pour une fille? C'est pour nous rappeler la création d'Adam dans les sept jours de la première semaine, et celle d'Ève, qui fut créée dans la seconde semaine, avec une de ses côtes. Ceci, d'après Pinhas ben Iaïr. Les sages disent cependant : « Tous les deux furent créés la veille du premier sabbat. »

Pourquoi l'entrée dans le temple fut-elle ordonnée aux accouchées quarante jours après la naissance d'un garçon, et quatre-vingts jours après celle d'une fille? En souvenir de ce que Dieu fit pour Adam, qui fut créé en dehors du Paradis et n'y entra que plus tard (xv).

L. d. J.

Et dans les sept premiers jours, Adam et sa femme furent créés, et dans les seconds[1] sept, il (Dieu) la lui présenta, et c'est pour cela qu'il fut ordonné, pour un garçon, sept jours, mais pour une fille, deux fois sept jours dans son impureté, et après qu'Adam eut passé quarante jours dans le pays où il fut créé, nous le conduisîmes dans le jardin d'Éden.

C'est pour cela qu'il est écrit dans les tables célestes des femmes en travail d'enfant : « Si elle a mis au monde un fils, elle restera sept jours dans son impureté, conformément à la première semaine, et elle restera trente-trois jours dans le sang de sa purification et ne devra toucher à aucun objet sacré, et ne devra pas entrer dans le lieu saint, jusqu'à l'expiration de ces jours, celle qui a un fils. Mais celle qui a une fille doit rester deux semaines dans son impureté, conformément aux deux premières semaines, et rester soixante-six jours dans le sang de sa purification, et cela fera pour elle, en tout, quatre-vingts jours. Et quand la femme eut terminé quatre-vingts jours, nous l'amenâmes dans le jardin d'Éden, car il est saint pour la terre entière, et chaque arbre qui y est planté est saint (c. III).

Ce parallèle prouve, d'une manière frappante, que M. T. a fait des emprunts au L. d. J. C'est le L. d. J. qui nous rend compréhensible le passage de M. T., qui, sans lui, est obscur. Comme il est généralement admis qu'Adam et Ève furent créés le sixième jour, qu'ils furent placés dans le Paradis, et qu'ils en furent chassés après le péché le même jour, M. T. se montre d'accord, en opposition avec la littérature rabbinique, avec le L. d. J. qui, de son côté, est seul à admettre ces détails différents[2].

[1] Nettement ainsi dans le ms. Abbadie, Dillmann, *Liber jubilaeorum*, p. 12.

[2] Chez les chrétiens aussi, on trouva étrange cette affirmation du L. des J. Voir les *objections de Glyca et de Metochita*, dans Rönsch, p. 316 et 321.

Digitized by Google

Il est à remarquer qu'ici M. T. attribue ce passage à P. b. I., comme à l'auteur du L. d. J. ; ce fait n'est pas unique chez lui, comme nous le verrons plus loin (v).

M. T.	L. d. J.
3) Ruben naquit le quatorzième jour du neuvième mois et mourut à l'âge de 125 ans ; Simon, le 21 du dixième mois et mourut à l'âge de 120 ans... (c. VIII).	... et le quatorzième jour du neuvième mois, elle enfanta un fils à Jacob, et il le nomma Robel..., et le second fils naquit à Jacob le vingt et unième jour du dixième mois, et il le nomma Simon... (c. XXVIII).

L'auteur de M. T. peut avoir tiré du *Seder Olam Zula* ou du *Sefer Hayaschar* la durée de la vie des douze fils de Jacob ; par contre, il ne peut avoir emprunté la date de leur naissance qu'au L. d. J. [1] La circonstance que M. T. désigne les mois par des nombres ordinaux, contrairement à la coutume rabbinique, qui les désigne par les noms usités depuis l'exil (Nissan, Iyar, etc.), montre également qu'il s'inspire du L. d. J. Le L. d. J. ne désigne les mois de cette manière que dans l'intention d'imiter, là aussi, le style des livres les plus anciens de l'Écriture Sainte, parmi lesquels il veut être compté.

Ce parallèle montre, jusqu'à l'évidence, que M. T. dérive du L. d. J. D'autres passages de M. T. prouvent encore que l'ouvrage attribué par lui à P. b. I. était une recension développée du L. d. J., et que P. b. I. inséra son ouvrage des idées prises dans des écrits alexandrins ou qui étaient le fruit de ses vues propres, en partie pour éclairer ce qui était indiqué d'une manière peu étendue dans le L. d. J., en partie pour offrir du nouveau.

4) Dès le début, M. T. observe, au nom de P. b. I., que les plantes ont été, avec intention, créées le troisième jour déjà, donc un jour plus tôt que les lumières du firmament, pour manifester la toute-puissance de Dieu et montrer qu'il peut tout : il fait prospérer des plantes, même sans les lumières du ciel. Cette idée n'est pas exprimée dans notre L. d. J. Pinhas b. I. la trouva ailleurs, peut-être dans Philon, et il l'interpréta dans son travail sur le L. d. J. Philon dit, *de Mundi opificio*, p. 10 : « Le quatrième jour il mit de la variété dans le ciel, comme il en avait mis auparavant sur la terre ; non qu'il voulût placer celui-là après la terre et

[1] Demetrius (dans Eusèbe, *Præp. ev.*, IX, 21) nomme les mois durant lesquels les fils de Jacob naquirent. Ils diffèrent de ceux du L. des J. Demetrius n'indique pas les jours des mois. Cf. Rönsch, p. 331.

Digitized by Google

donner ainsi la préférence aux choses inférieures et mettre les divines au second rang, mais pour nous donner la preuve la plus évidente de sa puissance souveraine. Il savait d'avance comment se feraient les opinions des hommes futurs..., or, s'ils voyaient maintenant les évolutions du soleil et de la lune..., ils considèreraient les évolutions des astres célestes comme les auteurs de toutes les choses qui croissent et naissent sur la terre pendant le cours de l'année. Et afin que personne ne soit tenté de mettre la cause première dans une chose déjà créée, il dit : Qu'ils reviennent, par la pensée, à la première création des choses, et qu'ils voient comme, avant le soleil et la lune, la terre portait toutes sortes de plantes et de fruits [1]. »

Pinhas ben Iaïr pouvait d'autant mieux introduire cette pensée dans le L. d. J., que celui-ci fait ressortir énergiquement l'influence du soleil sur la croissance des plantes : Chap. 2 : Et le quatrième jour, il créa le soleil, la lune et les étoiles..., et Dieu fit du soleil une grande marque sur la terre, pour les jours..., *et pour la prospérité*, afin que tout ce qui croît sur la terre ou en provient prospère..., et le cinquième jour, il créa... Et le soleil se leva sur eux, pour la prospérité, et sur tout ce qui est sur terre, tout ce qui en provient, et tous les arbres qui portent des fruits et toute chair.

M. T.	Philon.
5) Il y a sept jours fériés..., sept étoiles errantes..., sept étoiles fixes, sept du kessil [2], sept du kima. Quand ces astres se couchent, on laboure la terre pour l'ensemencer ; quand ils se lèvent, c'est le moment de la moisson. Il y a sept parties dans l'homme : la tête, le cou, le ventre, les deux jambes, les deux bras. Il y a sept âges pour l'homme ; il est : enfant, garçon, adolescent, homme jeune, homme, homme vieux, vieillard. Il y a sept ouvertures dans la tête de l'homme : deux yeux, deux oreilles, deux narines, la	La multitude des planètes, en opposition avec les étoiles fixes, est divisée en sept classes... la grande-ourse est formée de sept étoiles...; en outre, la foule des pléïades est formée par sept étoiles..., car, quand elles se couchent, on trace les sillons pour l'ensemencement. Mais, quand elles sont sur le point de se lever, alors elles annoncent la moisson joyeuse... De même, celui qui voudrait examiner les parties internes et externes du corps humain, trouverait, dans les deux cas, le nombre sept. Les parties

[1] Cette idée a été souvent mise à profit par les Pères de l'Église, depuis Théophile d'Antioche (*Ad Antolycum*, II, 15), jusqu'à Chrysostome (Homélies 5 et 6 sur la Genèse).

[2] Le texte est corrompu, mais le sens est le même.

Digitized by Google

bouche. Et encore sept dans l'intérieur du corps humain : l'estomac[1]..., la durée de la menstruation est de sept jours, les secrétions fluides sont au nombre de sept : des yeux, de la bouche, des parties antérieure et postérieure, de la semence, et de la sueur du corps entier. Les directions sont aussi au nombre de sept : vers le haut, vers le bas, en avant, en arrière, à droite, à gauche, et en rond. Puis, dans le récit de l'arc-en-ciel, le mot alliance est écrit sept fois. (Gen., IX, 8, 11, 12, 13, 15, 16, 17). Vingt-deux espèces sont... (c. VI, plus haut). externes sont les suivantes : la tête, la poitrine, le ventre, les deux bras, les deux jambes ; mais les parties internes, appelées intestins, sont : l'estomac, le cœur, les poumons, la rate, le foie et les deux reins. La tête encore, la partie dominante de l'être vivant, possède sept choses nécessaires : les deux yeux, les deux oreilles, les deux narines et la bouche... Les mouvements ne sont pas moins au nombre de sept : vers le haut, vers le bas, à droite, à gauche, en avant, en arrière, et en rond. On dit également que les excréments du corps sont soumis au nombre en question. Car, des yeux s'écoulent des larmes ; du nez, les glaires de la tête ; de la bouche, la salive. L'écoulement des impuretés du corps est double : l'un, postérieur ; l'autre, par devant ; et à celà s'ajoutent encore l'écoulement de la sueur et l'écoulement naturel de la semence par les parties sexuelles, et de nouveau, chez les femmes, la durée de la période est de sept jours au plus... (*De Mundi opificio*, p. 29 ; cf. *Legum alleg.*, p. 45.)

Philon dit encore, dans un autre passage : Hippocrate dit pourtant qu'il y a sept âges pour l'homme : l'enfance, la jeunesse, l'adolescence, la première virilité, la virilité complète, l'âge mûr et la vieillesse (*de Mundi*, p. 26). Ici l'accord entre M. T. et Philon est étonnant. Au cours de cette étude, nous trouverons encore d'autres points de contact entre M. T., le L. d. J. et Philon ; à cette place, nous appellerons seulement encore l'attention sur ce qui suit :

Chap. VII, au nom du même P. b. I., M. T. soutient une polémique contre l'opinion que la connaissance du bien et du mal aurait été accordée à Adam sitôt qu'il eut goûté des fruits de l'arbre défendu ; selon lui, cet arbre n'aurait différé en rien des autres arbres ; עץ הדעת, d'après lui, ne signifierait pas « arbre de la science », mais « arbre de la loi », et il ne reçut ce nom que lorsque Dieu en défendit à Adam *toute* jouissance מטוב עד רע, pour lui inculquer l'obéissance ; ou « arbre de l'é-

[1] Le texte est corrompu : il doit être corrigé d'après Philon et non d'après Sefer Yecira, comme je le croyais autrefois.

Digitized by Google

preuve », parce qu'Adam, après le péché, fut soumis à toutes sortes de malheurs. L'arbre est nommé, il est vrai, עץ הדעת avant la défense ; mais ce serait, d'après M. T., une prolepse, comme on en trouve beaucoup dans la Bible.

Cette explication est en contradiction avec les vues rabbiniques qui, appuyées sur les mots ונחמד העץ להשכיל (Gen., III, 6), considèrent l'arbre comme une source de connaissance (*Gen. rabba*, c. 19). Mais on la rencontre chez les pères de l'Église, et notamment dans Augustin. Il soutient (Cité de Dieu, XIII, 20) également que Dieu aurait défendu à Adam et à Ève de goûter des fruits de l'arbre, « non que l'arbre eût été nuisible, mais pour leur enseigner le bien d'une obéissance simple et droite ». Il ajoute, dans *de Genesi ad literam*, VIII, 6 : « Par là, cet arbre n'était pas malfaisant, mais il est nommé « arbre de la science du bien et du mal » parce que, si l'homme en mangeait après la défense, il transgresserait le précepte par lequel l'homme devait, par l'expérience de la punition, apprendre la différence entre l'utilité de l'obéissance et le mal de la désobéissance (cf. encore *de natura boni*, c. 34)[1]. Le livre d'Adam des chrétiens partage ouvertement cette opinion puisque, dans tous les passages où il est question de cet arbre, il est nommé simplement « l'arbre », sans la mention d'aucune autre attribution, voir pp. 14, 16, 21, 50, 63, 65 de la traduction de Dillmann. Dans la « Caverne des Trésors », l'arbre en question est désigné comme arbre de la « transgression de la loi » (p. 6 et 62 de la traduction de Bezold).

D'après ce qui précède, on serait tenté de croire que M. T. a puisé à des sources chrétiennes ; mais le fait qu'il met cette opinion dans la bouche de P. b. I. rend admissible qu'il l'a tirée du L. d. J. du même P. b. I. Celui-ci aussi, comme les Pères de l'Église, trouva cette idée dans des écrits alexandrins et la mit, à la place convenable, dans son L. d. J. Ce qui peut l'y avoir engagé, c'est la circonstance que, dans le L. d. J., l'arbre défendu n'est nommé « arbre de la science » qu'après la transgression de la loi ; cf. c. 3 avec c. 4. Je n'ai pas trouvé cette vue dans Philon ; elle ne convient non plus à son exégèse, car il interprète allégo-

[1] L'accord presque littéral entre le M. T. et Chrysostome sur cette interprétation qui éclaircit le but de la défense, est digne de remarque. M. T. dit : Et pourquoi Dieu lui permit-il (à Adam) de manger de tous les arbres, mais pas de ce seul arbre ? Afin qu'il se souvînt de son créateur, à la vue de l'arbre défendu, et qu'il sût que le joug de Dieu pèse sur lui, et qu'il ne s'en orgueillît pas. Chrysostome, hom. in Gen. 16 (mentionné dans Strauss, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, II, 22) : Διὰ τῆς μικρᾶς ταύτης ἐντολῆς τὴν οἰκείαν αὐτῷ δεσποτείαν δεικνύναι ἐβούλετο. — Ἵνα μή κατὰ μικρόν ὑποσυρεὶς τὴν διάνοιαν νομίσῃ αὐτόματα εἶναι τὰ ὁρώμενα, καί πλέον τι τῆς οἰκείας ἀξίας φαντασθῇ, κελεύει τοῦ ἑνὸς ἀποσχέσθαι ξύλου.

Digitized by Google

riquement le récit de l'arbre. (*Legum allegoriarum*, p. 63; *Quaestiones in Genesi*, Richter, VI, p. 255.)

Les parallèles 1, 2 et 3 démontrent que M. T. consulte le L. d. J.; les parallèles 4 et 5 prouvent également qu'il a puisé dans les écrits de Philon. Dans les deux cas, M. T. attribue ses citations à P. b. I.; j'en conclus que l'auteur du M. T. a eu sous les yeux un L. d. J. complété par des citations prises dans Philon, et qui a eu P. b. I. comme rédacteur. Ma conclusion est confirmée, plus loin (V), par une relation caraïte.

II

PINHAS BEN IAÏR.

L'assertion du M. T. (commencement du XIe siècle) et des Caraïtes (Xe siècle) que Pinhas ben Iaïr était l'auteur du L. d. J. qu'ils connaissaient, date bien d'une époque relativement récente; mais nous n'avons aucune raison de la rejeter. Au contraire, le L. d. J. aussi bien que l'ouvrage cité par les auteurs juifs, au nom de P. b. I., concordent trop bien avec le caractère de P. b. I. pour que nous puissions attribuer cette assertion au hasard ou la considérer comme une invention.

Il est reconnu que les partis les plus divers sont représentés dans le L. d. J. : les pharisiens, les esséniens et les sadducéens [1]. Nous avons trouvé, dans le L. d. J., plus d'un accord avec l'exégèse mystico-allégorique alexandrine, et nous en trouverons plus tard encore quelques-uns dans le même L. d. J. La vie de P. b. I. et les sentences exprimées en son nom sont de même nature.

Quoique tannaïte, P. b. I. se trouvait dans une certaine opposition avec le rabbinisme; par son genre de vie et sa théorie du monde, il était plutôt essénien que pharisien. Il vivait à l'écart, s'adonnait à l'agriculture et se vouait à l'éthique et au mysticisme, où la pureté et la chasteté sont recommandées comme les conditions les plus nécessaires de la perfection. Il ne s'occupait de décisions halachiques qu'occasionnellement, et il est à noter, pour sa vie et la direction de son esprit, que presque toutes ses décisions ne concernent que des questions agraires qu'il traitait (comme le L. d. J., c. 32) plus sérieusement que les rabbins. Puis, il évitait la Halacha et les écoles où elle était enseignée

[1] Voir Rönsch, p. 428.

Digitized by Google

(*Kidouschin*, 71 *a*). Durant toute sa vie, il ne mangea que ce qui lui était propre ; il évita même la table de son père, lorsqu'il eut dépassé le premier âge. La connaissance du שם המפורש, du nom caché de Dieu, lui servait de moyen pour obtenir l'accomplissement de tous les souhaits, et il jouit de la réputation de pouvoir faire des miracles.

Ce sont là des traits esséniens, comme les décrit Josèphe, Ant., XVIII, 1.

Les rabbins ont dû, touchant cet homme singulier, garder le silence sur bien des choses qui n'étaient pas pour leur plaire ; mais le témoignage que P. b. I. ne pouvait pas s'entendre avec Jehuda ha-Nassi, le rédacteur de la Mischna, et qu'entre eux s'éleva « une montagne » (*Hullin*, 7 b), montre bien que P. b. I. avait de tout autres tendances que le représentant du rabbinisme[1]. Ainsi le L. d. J., avec ses traits communs aux esséniens et aux alexandrins, l'abondance de ses éléments agadiques et ses opinions contraires à celles du rabbinisme, pourrait très bien avoir été rédigé par P. b. I. et enrichi par lui de certaines additions.

III

LE SYSTÈME DES TROIS MONDES.

Le Midrasch Tadsché et les écrits analogues parlent en plusieurs endroits d'une trinité dans la création ; on en trouve également des traces dans la littérature juive[2], qui paraissent être provenir du L. d. J. D'après l'exposé de ces écrits, le but de la création se reconnaît dans trois mondes qui correspondent entre eux : l'Univers, l'Homme et le Sanctuaire. L'univers doit affirmer la toute-puissance de Dieu, l'homme voir cette toute-puissance, et le sanctuaire représenter la dépendance du monde vis-à-vis de Dieu, et symboliser, pour l'homme, l'action de Dieu sur la nature. Le rapport entre ces trois créations est annoncé par cela, que l'univers se réfléchit d'une manière microscopique dans l'homme et dans le sanctuaire.

M. T., c. I : Le but de la création est de montrer la toute-puis-

[1] Autres documents dans l'introduction mentionnée p. X. On pourrait encore ajouter les passages suivants, touchant P. b. I. : *Tosifta Oholot*, fin ; *Ketubot*, 46 *a* ; *Sota*, 49 *a* ; *Gen.*, *r.*, c. LX.

[2] Cf. mon introduction au Midrasch Tadsché, p. IV ; cf. encore *Abot di R. Nathan*, chap. XXXVII ; Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, V, 57, et Beer, *Monatsschrift*, 1853, p. 159.

Digitized by Google

sance de Dieu. *Ibid.*, c. III : La création des trois patriarches correspond à celle du ciel, de la terre et de la mer. *Ibid.*, c. II : Le sanctuaire réfléchit le monde. Les deux chérubins correspondent aux deux noms sacrés : יהוה אלהים. Les tapis du tabernacle correspondent au ciel, la table des pains de proposition à la terre, et les pains de proposition eux-mêmes aux produits de la terre ; ils seront dressés en deux parties, de six chacune, pour rappeler les six mois de l'été et de l'hiver. Le bassin correspond à la mer, etc. *Ibid.*, c. XI : Les sept branches du chandelier d'or correspondent aux sept planètes ; de même, les sept portes de l'âme : les yeux, les oreilles, les narines et la bouche [1]. Schemaya Schoschani [2], qui cite ce passage, ajoute : אלו לענין ג' עולמות (*Monatsschrift*, 1864, p. 230). *Ibid.*, c. XI : Les deux autels du sanctuaire correspondent à l'âme et au corps. L'autel d'airain des holocaustes correspond au corps, car tous deux sont destinés à recevoir une nourriture matérielle ; l'autel d'or des parfums, au contraire, est un symbole de l'âme, car tous deux ne sont susceptibles que de jouissances spirituelles et éthérées.

Schemaya considère aussi la nourriture du corps comme un holocauste ; il l'affirme particulièrement et dit : « Sur l'autel d'airain on offrait chaque jour la chair des animaux, comme nous le faisons chaque jour à notre corps [comme sur un autel] ».

Outre cela, le parallèle entre l'homme et le tabernacle est développé dans ses plus grands détails dans *Bereschit-rabbati* (ms. de la Communauté israélite de Prague, p. 11) et dans Schemaya, p. 227. Saadia Gaon, dans son commentaire du Livre de Yecira (arabe, ms. 1533, fol. 69 de la Bodléienne, traduction hébraïque, ms. de Munich, n. 92), donne la même signification à la triple création ; il y nomme l'Univers, le Monde supérieur ; le Tabernacle, le Monde moyen [3] ; l'Homme, le Monde inférieur [4].

[1] Cf. *Sefer Yecira*, c. IV.

[2] Sur Schemaya et ses rapports avec l'école de Moïse ha-Darschan et le *Bereschit rabbati*, voir mes *Mikadmoniot*, p. 74. Voir sur le Bereschit rabbati, mon mémoire sur Bereschit rabbati, ses rapports avec Rabba-rabbati, Moses ha-Darschan et le Pugio fidei, dans *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums*, 1888, p. 15 et suiv., imprimé aussi séparément.

[3] Ainsi que dans Kimchi, Ps. 19, 8, et Nachmani, שיער הגמול (éd. Const., 1519, p. 60 *a*).

[4] Dans Saadia, traduction hébraïque, le passage est ainsi conçu : (Je dois les variantes arabes à M. A. Neubauer).

כי תקרת המשכן דומה לרקיע, לפי שאריגתו תכלת ובתוכה הקרסים בלולאות זהב דומים לכוכבים ברקיע כמו שאמרו חז"ל (שבת צ"ט ע"א) ונראים קרסים בלולאות ככוכבים ברקיע. ואדני המשכן דומין לאדני הארץ שאדנים ויתדותיה הרים שנאמר (איוב ל"ח ו)

Digitized by Google

Cette idée de la trinité dans la création est prise dans le L. d. J. de P. b. I.

Dans notre version, on ne la mentionne qu'accidentellement. Il manque juste à notre abrégé du L. d. J. ce passage, dans lequel nous nous attendions à trouver une exposition détaillée de l'union des trois mondes, c'est-à-dire celle de la construction du sanctuaire. Mais elle se trouvait primitivement dans le L. d. J., comme le démontre le passage suivant de ce livre même, qui parle de l'origine du livre : « Et il (Dieu) dit à l'Ange de la Face : Mets par écrit, pour Moïse, l'histoire de la première création, jusqu'à l'époque où mon sanctuaire sera construit au milieu d'eux, à tout jamais et éternellement, et que Dieu apparaîtra aux yeux de chacun, et que chacun reconnaîtra que je suis le Dieu d'Israël et le Père de tous les enfants de Jacob, et le Roi sur la montagne de Sion, d'éternité en éternité. Et Sion-Jérusalem sera sanctifiée. » Selon ce programme, le L. d. J. devait aller jusqu'à la construction du temple de Salomon. Les savants juifs cités l'ont effectivement possédé avec cette partie, car le commentaire de I Chroniques, 23, 3, mentionné plus haut, cite du ספר היובלות un verset qui se rapporte à l'organisation de ce temple. Les savants juifs dont nous avons parlé auront tiré leurs théories des trois mondes de la partie du L. d. J. qui traite du temple. Nous ne la possédons plus dans notre version, mais nous pouvons conclure avec raison, des remarques disséminées en d'autres endroits du L. d. J., que l'idée des trois créations appartient également à notre L. d. J.

La création du monde est nommée, dans le L. d. J., la première création, comme dans le passage cité précédemment et, plus loin, chap. IV, où la fête des semaines est nommée « fête de la première création ».

La seconde création est celle de Jacob, comme le représentant idéal de l'homme, chap. XIX : « Et dans sa (c. à d. de Jacob) semence, mon nom (d'Abraham) sera béni, et le nom de mes ancé-

על מדה אדנידה הטבעו, והאויר בינתים, ואור השכינה שרוי בו כאשר נצייר ונאמין שכבודו ב"ה מצוי בכל וטוכן בכל. ויש כאן מועמתים (arab. מקאבלאת) אחד לעומת חברו, כיצד, העולם הגדול והוא העולם עצמו, והעולם הבינוני (ar. אלדניא) הוא המשכן, והעולם הקטן הוא האדם, כאמרנו כי השני מאורות בעולם והעינים באדם ונרות המנורה במשכן, נאמר כי הרקיע מבדיל בין מים למים בעולם, והפרוכת מבדלת בין הקדש ובין קדש הקדשים במשכן, והטרפשא הנקראת דיאפרגמא מבדלת בין [כלי] (ar. אלה אלגדא) המאכל וכלי הנפש. ותשלום החמשה עשר (ar. יח) מועמתים (ar. מזארוגה) שקולים באלה השלשה דברים נמצאים בפירוש מעשה המשכן. . .

Ibn Ezra, dans son petit commentaire de l'Exode (Prague, 1840, p. 70), mentionne, au nom de Saadia, 14 analogies entre ces trois mondes.

Digitized by Google

tres Sem et Noé, et Enoch et Malalel, et Seth et Adam. Elle servira à fonder le ciel et à fixer la terre et à renouveler les astres qui sont attachés à la voûte du ciel. » Relativement à ces mots, Dillmann observe avec raison : « Cette phrase traduit l'idée, qu'avec le fondement de la communauté juive, une nouvelle création commence. » La remarque, chap. II, qui met la création de Jacob, après vingt-deux générations, en parallèle avec la création du monde en vingt-deux œuvres, se rattache à cette idée, qu'avec Jacob commença une nouvelle création.

Chap. IV, il est dit du sanctuaire, considéré comme une nouvelle création : « Et la montagne de Sion qui sera sanctifiée *dans la nouvelle création,* pour la sanctification de la terre, par elle la terre sera purifiée de toutes ses fautes et de son impureté, à tout jamais et en toute éternité. »

Nous trouvons, dans la suite de la relation citée plus haut sur l'apparition du L. d. J., la mention des trois créations qui se rattachent l'une à l'autre en se succédant : « Et l'Ange de la face qui s'avança devant le camp d'Israël prit la table du partage des années, à partir de la création, des semaines et des Jubilés, de la Loi et de la Révélation ; chaque année d'après son nombre, et les Jubilés d'après les années [première création], du jour de la nouvelle création, où le ciel et la terre et toutes leurs créatures furent nouvellement créés, ainsi que la force du ciel et toute la création de la terre [deuxième création], jusqu'à l'époque où le sanctuaire du Seigneur sera créé sur la montagne de Sion, et tous les luminaires renouvelés *pour la prospérité*[1] et pour la paix et pour le bonheur de tous les élus d'Israël, afin qu'il en soit ainsi à partir de ce jour, à travers tous les jours de la terre [troisième création]. »

Il ressort de ces citations que le rédacteur du L. d. J. y a trouvé, au moins en substance, l'idée des trois créations. Il aura développé celle-ci dans la forme sous laquelle elle est connue des auteurs juifs, au moyen d'emprunts faits à d'autres écrits.

L'idée du macrocosme et du microcosme était déjà connue des Pythagoriciens et des Stoïciens ; l'addition du sanctuaire, comme troisième création, peut avoir été faite en Palestine ; mais la comparaison des parties du corps humain et celles du tabernacle avec l'univers indique une origine alexandrine. Cette théorie joue effectivement un grand rôle dans Philon. Il parle du sanctuaire, comme symbole du Cosmos, dans le second livre du *de*

[1] לְפַרְסָ. Là où je me trouve en désaccord avec la traduction de Dillmann, je cite le texte éthiopien.

Digitized by Google

Monarchia. Il décrit aussi, dans *de Vita Mosis*, l. III, le tabernacle comme une image de l'univers [1], et l'analogie avec M. T. est frappante : « L'étoffe des tapis... égaux, en nombre, aux éléments dont le monde fut créé, et leur ressemblant sous certains rapports... ; l'arche... son couvercle..., dont la longueur et la largeur sont données, mais non l'épaisseur... Ceci est un symbole, relativement au monde, de la clémence de Dieu ; relativement aux mœurs, du salut de l'âme..., mais le plat propitiatoire figurait la base des deux figures ailées qui, dans la langue originelle, sont nommées chérubins... Il est vrai que quelques-uns croient que ceux-ci étaient le symbole des deux hémisphères..., moi je soutiens qu'ils représentaient, sous la forme allégorique, les deux forces les plus anciennes et les plus sublimes de l'existence : la force créatrice et la force dominatrice. Comme force créatrice, par laquelle il créa, fonda et forma l'univers, il se nomma Dieu ; comme force dominatrice, par laquelle il régit les choses créées et les dirige avec sagesse, il se nomme le Seigneur [2]. Au midi était placé le chandelier, rappelant le mouvement des astres qui distribuent la lumière... ; en tout, sept bras garnis de mèches, symbole des planètes, nommées ainsi par les physiciens [3]. La table se trouvait du côté du nord. Sur elle se trouvait du pain et du sel, parce que cette région de la terre favorise le plus les vents, et parce que la nourriture vient du ciel et de la terre... Mais les symboles du ciel et de la terre étaient placés à côté, comme il a déjà été dit ; le chandelier, comme symbole du ciel, l'autel des parfums, mentionné précédemment, comme symbole des choses terrestres, d'où les vapeurs s'élèvent. »

Philon dit, en outre, dans *de Victimis*, que les pains de proposition étaient disposés sur deux rangs, de six chacun, et correspondaient aux mois de l'hiver et à ceux de l'été; et que l'holocauste se rapportait à notre corps, et le sacrifice de l'encens, à notre âme.

[1] Josèphe (Ant., III, 6) dit également du tabernacle : « Cette distribution du tabernacle devait être une image de toute la nature. Car la troisième partie entre les quatre colonnes, qui était interdite aux prêtres, était comme le ciel de Dieu. Mais l'autre espace, qui mesurait vingt coudées dans la longueur et où, seuls, les prêtres étaient admis, était comme la mer et la terre, où les hommes peuvent aller ». Les Samaritains connaissent aussi cette signification du tabernacle, voir Heidenheim, *Samarit. Liturgie*, p. 196. Selon le Nouveau-Testament, le tabernacle est un symbole de la Chrétienté (Épître aux Hébreux, c. 9). Chez les Pères de l'Église, l'opinion alexandrine se retrouve fréquemment.

[2] Ce sont les deux noms de Dieu dans M. T. Pour leur signification dans Philon, voir Fränkel, *Ueber den Einfluss der palästin. Exegese*, p. 26 ; Siegfried, *Philo*, 203.

[3] Comme aussi Josephe, Ant., III, 6.

Digitized by Google

Exactement comme M. T. On voit, dans *de Somnis* (M., I, 653), que Philon considérait l'homme comme un microcosme et comme le temple de Dieu; il existe deux temples de Dieu : l'un est le Cosmos, dans lequel le logos divin est le grand-prêtre; l'autre est l'âme pensante, dont le prêtre est l'homme aspirant à la vérité... Dans *in Plantatione Noe*, p. 332, Philon donne à l'homme le nom de Βραχὺς κόσμος, et, dans *de Vita Mosis*, p. 147, il appelle tout particulièrement l'attention sur la ressemblance symbolique du tabernacle avec l'homme.

La nourriture du corps est considérée, dans ce système, comme une offrande, puisque l'homme est un temple de Dieu[1]. C'était également l'opinion des Esséniens, qui se préparaient à leurs repas, comme aux sacrifices, en se purifiant et en changeant de vêtements, entraient avec solennité dans le cénacle, comme s'il eût été le temple, et prenaient leurs repas dans un silence si profond, que l'assemblée produisait une impression de mystérieuse frayeur sur ceux qui se tenaient en dehors de la salle (Josèphe, *Bellum Jud.*, II, 8). Les repas sacrés, chez les Thérapeutes, avaient aussi la signification d'holocaustes, ainsi qu'il est raconté dans le *de Vita contemplativa* (vers la fin) attribué à Philon.

Or, pendant que nous trouvons l'idée des trois mondes rendue en traits généraux dans le L. d. J., dans Philon et dans les écrits rabbiniques[2], l'accord de M. T. avec Philon est frappant en ce qui concerne la signification symbolique des diverses parties du sanctuaire, comme les tapis, les chérubins, le chandelier et la table avec les pains de proposition. Je crois que nous pouvons en conclure, avec raison, que P. b. I., rédacteur du L. d. J., développa, jusque dans ses détails, et dans le sens des allégoristes alexandrins, une idée trouvée, par lui, dans le L. d. J., et que M. T. et les écrits analogues ont tiré leurs descriptions des trois créations du L. d. J. de P. b. I., ainsi que Saadia Gaon, qui a possédé cet ouvrage, comme nous l'avons déjà dit.

A. EPSTEIN.

(*A suivre.*)

[1] Pour le Nouveau-Testament, l'homme est aussi un temple de Dieu (I Corinthiens, 3, 16, 17). Barnabé nomme la bouche : « la porte du temple ». Hilgenfeld observe avec raison : « Il est incontestable que, déjà chez les Esséniens, l'holocauste fut remplacé par la consécration du pain » (*Jüd. Apokalyptik*, 271).

[2] Le Livre de Yeçira, avec sa théorie littérale de la création, parle également de trois mondes se correspondant; seulement il omet le sanctuaire et il lui substitue l'année. On peut en conclure peut-être que le sanctuaire n'existait plus au temps de la naissance du système de Yeçira. Si Saadia et, de temps à autre, l'auteur de M. T. croient retrouver les trois mondes alexandrins dans le Livre de Yeçira, c'est une inexactitude. Celui-ci suit sa propre voie (Voir mes *Beiträge*, p. 49 et suiv.); il ne reconnaît surtout pas le sanctuaire comme un monde à part.

Digitized by Google

LE KITÂB AL-MOUHÂDARA WA-L-MOUDHÂKARA

DE MOISE B. EZRA ET SES SOURCES

L'ouvrage de Moïse b. Ezra, qu'on prend habituellement pour un traité d'art poétique ou de rhétorique, est incontestablement une des productions les plus intéressantes et les plus importantes de la littérature judéo-arabe. M. Steinschneider, dans son catalogue de la Bodléienne, a été le premier à signaler la valeur de cet ouvrage. C'est lui aussi qui, depuis, en a publié de nombreux extraits. Son exemple a été suivi par Munk, MM. Neubauer et J. Derenbourg, dans plusieurs de leurs travaux. Cependant, si la partie de cet ouvrage relative à l'histoire de la littérature nous a été révélée presque en entier, le livre en lui-même n'a rien perdu de son intérêt. C'est l'unique livre d'Adab juif qui nous soit parvenu, car c'est le nom que nous pouvons donner à cet ouvrage dont la valeur se trouve encore rehaussée par la personnalité de l'auteur. Moïse b. Ezra était l'homme le plus apte à nous fournir un tableau fidèle des influences auxquelles les Juifs étaient soumis dans l'Espagne mahométane[1]. Comptant lui-même parmi les meilleurs poètes juifs, il pouvait montrer, mieux que tout autre, sur quel terrain et sous quelles actions s'était développée cette poésie hébraïque qui, depuis le réveil de la science du judaïsme, a excité à bon droit, et excite encore, l'intérêt le plus vif chez les savants.

Nous essaierons, dans le présent travail, d'étudier le contenu de son ouvrage, ses rapports avec la littérature juive et, surtout, avec la littérature exégétique, ainsi qu'avec les productions de la littérature mahométane. Pour ce travail nous nous servons d'une copie faite d'après celle que M. Steinschneider a calquée sur le manuscrit d'Oxford, et qu'il a mise obligeamment à notre disposition.

[1] Les ouvrages à consulter sur lui sont indiqués par Landshuth, *Amoudè haaboda*, II, p. 239.

Digitized by Google

CONTENU DU KITAB AL-MOUHADARA [1].

Moïse b. Ezra expose d'abord le motif qui l'a déterminé à composer cet ouvrage. Il a voulu répondre au désir d'un ami qui, le consultant au sujet de rhéteurs et de poètes, lui demandait pourquoi l'art de la poésie était devenu le patrimoine naturel des Arabes, tandis que d'autres peuples commençaient seulement à le cultiver. Les Juifs, au temps de leur existence comme nation, avaient-ils des poésies métriques? A quel moment les Juifs dispersés dans le monde ont-ils commencé à écrire des poésies de ce genre, et pourquoi ceux d'Andalousie ont-ils remporté, sous ce rapport, les plus brillants succès? Est-il possible, en outre, de composer des poésies pendant le sommeil? Enfin, quelles règles faut-il observer pour composer des poésies hébraïques sur le modèle des poésies arabes? C'est à ces questions que Moïse b. Ezra répondit dans son livre, qu'il divisa en huit chapitres, correspondant aux demandes de son ami.

A l'en croire, et quoique son assertion nous paraisse étrange, ce que les Arabes nomment *Adab* n'était guère en faveur chez les Juifs [2]. Se trouvant en voyage à l'étranger [3], ajoutait-il, il ne pouvait donner complète satisfaction à son ami. Toutefois il ne veut pas se dérober à sa tâche, tout en conseillant à son ami de lire à ce sujet les travaux des écrivains mahométans [4], où il trouvera de plus amples détails. Pour lui, il a donné place, dans son ouvrage, à l'histoire des réflexions philosophiques, pour rendre son œuvre plus attrayante. A ce propos, il nous apprend qu'il a parfois mis en vers des idées qui n'étaient pas de lui [5].

Moïse b. Ezra passe ensuite à la solution des questions qui lui ont été posées par son ami.

[1] La pagination que nous citons dans nos notes, sauf indication contraire, est celle du manuscrit du *Kitâb al-mouhâdara wa-l-moudhâkara.*

[2] 5 *b* : תכופא מן אן אתסמי ענד אהל אלעאמה מן אהל תפרג אלבאל למא הם עליה אכתר אהל וקתנא מן אלאסתהקאל ללאדב.

[3] 3 *a* : ואלוגה אלתאני מא רמאני בה אלדהר פי אכל אלעמר מן אלאגתראב אלטויל ואלאכתיאב אלמתפצל פי אפק בעיד ותגר סחיק ואנא מסגון פי חכם בל מדפון פי רמס. Cf. *Kerem Chemed,* IV, p. 83 ; *Magazin für die Wiss. des Judenth.*, VIII, p. 48, partie hébr. Le proverbe cité dans notre passage אלגריב כאלגרס אלדי זאיל ארצה ופקד שרבה פהו דאר לא יתמר ולאבל לא ינצר se trouve aussi chez Al-Housrî, *Zahr al-âdâb*, édition de Boulâk, I, p. 391.

[4] Voir plus bas.

[5] 7 *a* : ואכתר מא נטמתה הו מן מפתרק מא חפטתה מן אקאויל אלחכמא וחמלתה מן אלאסאתיד אלעלמא תאשא מא תיסר לפכרי וסנח לכאטרי.

Digitized by Google

Chapitre I (9 *b*). *Des Discours et des Orateurs.* — L'art de l'éloquence, appelé en grec זיטוריקא [1], consiste, d'après Aristote, en discours bien appropriés, où l'imagination ne domine pas, dont la perfection tient au talent des orateurs et à la manière d'exprimer beaucoup de pensées en peu de mots, tout en étant compris de tout le monde. On appelle *Choutabâ* les prosateurs de chaque peuple. Les Perses, les Grecs et les Romains avaient aussi bien des prosateurs que des poètes philosophiques et des écrivains politiques [2]. Des historiens croient que Hermes Ier [3] a composé des poèmes et des ouvrages en prose sur les choses célestes et terrestres. Mais ce sont surtout les Arabes qui ont traité les sujets les plus variés en vers et en prose. Chez les Hébreux aussi il y a eu des *choutba*, à cette classe appartiennent : Deut., XXIX, 9 ; Jos., XXIII, 2 ; XXIX, 2 ; I Rois, II, 2 ; VIII, 12.

Chapitre II (12 *b*). *De la Poésie et des Poètes.* — L'art de la poésie, dit-il, n'est pas une science déterminée par la nature de son objet [4], comme l'arithmétique, la géométrie et la musique ; elle n'est pas non plus une science artificielle dépendant de l'arbitraire humain : elle renferme des éléments purement artistiques, comme la grammaire [5], et des éléments déterminés par la nature du sujet, comme la métrique. Le mot arabe *shi'r* vient d'une racine qui signifie *savoir*, *supposer*. Quelques-uns expliquent le mot comme synonyme de *nb'*, racine qui signifie *raconter* ; de là vient que chez les Arabes le prophète s'appelle *nabi*, parce qu'il *raconte* ce qui lui a été révélé par Dieu. En hébreu le mot נביא est tout aussi bien employé pour désigner le vrai que le faux prophète, comme le mot אלהים est appliqué à Dieu et aux idoles. Mais le prophète est, soit un envoyé de Dieu, comme Moïse, Isaïe, Jérémie, ou un homme qui n'est pas l'envoyé de Dieu, comme Abra-

[1] Les fautes de lecture que nous relèverons s'expliquent, en général, par la confusion des caractères arabes.

[2] Le même fait est cité 15 *a* ; cf. Goldziher *Muhammedanische Studien*, I, 172.

[3] Dans Ibn Abî Ouseybia, I, 16, il est dit : (הרמס) ותלכר אלעבראנין אנה אחנוח קאל אבו מעשר הו אול מן תכלם פי אלאשיא אלעלויה מן אלחרכאת אלנגומיה..... ואנה אלף לאהל זמאנה כתבא כתורה באשאער מוזונה וקואף מעלומה בלגה אהל זמאנה פי מערפה אלאשיא אלארציה ואלעלויה. Ce Hermès ne doit pas être identifié avec Hormouz. Cf. Harkavy, *Studien und Mittheilungen*, IV, p. 344.

[4] Cf. la classification des sciences, sous l'influence d'Aristote, dans Ibn Khaldoûn, *Moukaddima*, éd. de Boulak, 399.

[5] ולים מן אלעלום אלקארמה בדאתהא כאלחסאב ואלהנדסה ואלמוסיקי וגירהא ולאהו ארצא מן אלעלום אלאצטלאחיה גמלה בל פידה מן אלאצטלאחיה עלם אלנחו ומקום אללסאן אלדי יתם קולה בה ומן אלעלמיה אלערוץ. Voir plus loin, p. 105, note 3.

Digitized by Google

ham, Isaac et Jacob. Chaque *envoyé* est un prophète, mais chaque prophète n'est pas un envoyé [1]. Le נביא hébreu répond donc au « shâir » des Arabes. On devient *nabî* par l'esprit divin, comme le montre l'exemple de Saül [2]. Quant aux mots de celui qui répond à l'homme qui s'étonnait que Saül fût aussi parmi les prophètes : « Et qui est donc leur père? » (I Samuel, x, 12.) Saadia, dans son commentaire sur le *Séfer Yeçira*, les a expliqués ainsi : que, la prophétie n'étant pas héréditaire, il n'était pas étonnant que Saül fût parmi les prophètes.

Le terme de *nazm*, pour désigner des poèmes, est le même qui désigne l'art d'enchâsser les perles et les pierres précieuses [3]. En effet, les mots, eux aussi, sont enchâssés par le poète, de manière à former une strophe. Toutefois la racine *nzm* n'est employée que pour désigner la réunion de deux objets ; en poésie, elle ne sert donc que pour les deux parties du langage, le *nom*, qui représente la substance, et le *verbe*, qui représente les accidents, et ces parties sont unies à l'aide d'une particule. Le nom désigne le sujet ; la chose qui est portée par le sujet s'appelle l'attribut, comme il est dit au début du *Kitâb al-loumâ* d'Aboulwalid [4]. Le mot arabe *nzm* est rendu en hébreu par מלא ; les rimes sont appelées חרוזים.

Quant à savoir laquelle est supérieure de la prose ou de la poésie, les écrivains arabes ne sont pas d'accord sur ce point ; cependant la majorité met au premier rang la poésie [5].

Chapitre III (15 *a*). — Les plus anciens peuples qui se soient adonnés aux sciences sont les Indiens, les Perses, les Grecs, les Turcs et les Coptes [6]. Quant à ces Ismaélites qu'on appelle les *gens de Moudhar*, et qui ont habité le *Hidjâz* [7], ils ne comptaient pas parmi les peuples ayant produit œuvre de science. Ils ne se distin-

[1] De même, Abraham b. Ezra dit dans son grand commentaire sur Exod., xxxi, 18 : וכל אנשי המחקר מודים כי השם לא יבחר שליח טידע כי בסופו יעבוד ע"ז ואין כל נביא שליח.

[2] I Sam., x, 10 et suiv.

[3] De là les expressions פניני השיר, *Ozar Nechmad*, IV, p. 91 : אוי כיב דולח אמרים; פניני השיר כזהר חרס היו בדורנו לנבלי חרס; *Tarschisch*, éd. Ginzburg, p. 4, l. 18 : קחה לך השורה בדולח אמרים; p. 91, v. 103 : והא אבני בדולח.

[4] Bacher-Derenbourg, *Kitâb al-luma'*, p. 19 et s. Voir aussi Bacher, *Abraham b. Esra als Grammatiker*, p. 72.

[5] La maxime citée ici : רקאל בעצהם אלנהר יתטאיר תטאיר אלשרר ואלנטם יבקי בקא אלנקש פי אלחגר est citée par *al-Housri*, II, 457, au nom d'Abou-l-Kasim al-Sâhib b. Abbâd.

[6] Voir les opinions des écrivains arabes sur l'histoire des sciences chez Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I, 172.

[7] Sur la différence entre les Arabes du Nord et ceux du Sud, que Moïse b. Ezra désigne plus loin par *Ismâîlîya* et *Kahtânîya*, voir Goldziher, *l. cit.*, p. 78 et 179. Ces derniers, selon Moïse b. Ezra, descendaient de Ketoura, la concubine d'Abraham.

Digitized by Google

guèrent qu'en poésie, comme le reconnaît déjà Aristote, dans une de ses lettres à Alexandre. Ils conservèrent ce privilège aussi bien à l'époque de la Gâhilîya qu'au temps de l'Islâm, si bien que l'art du bien dire est devenu presque l'apanage de tout le peuple [1]. Cependant, il faut en attribuer la cause à leur étoile particulière, à la température de leur climat, à l'air de leur pays, à ses eaux, qui dessèchent l'humidité de la langue. Leur idiome est loin d'être aussi sec que celui des Abyssins, mais il est plus rude que celui des Slaves. Galien, lui aussi, a soutenu que le type, les mœurs et les habitudes des hommes dépendent de la nature du sol qu'ils habitent. Cette question a été traitée avec de longs développements par Hippocrate, dans son *Kitâb al-ahwîya wa-l-bouldân*, ainsi que par Galien, dans son commentaire [2]. Dans le traité des « Sincères », qui doit servir d'introduction à l'astrologie, il est dit que, quand plusieurs naissances, ayant lieu à différents endroits, tombent sous le même horoscope, cela annonce que les nouveaux-nés deviendront des poètes ou des orateurs, mais leur degré d'aptitude variera de pays à pays. Al-Masoudi rapporte que non loin du Yémen, il existe une île qu'on appelle « l'île de la raison », où on trouve une eau, l'eau de la raison, qui a une action très salutaire sur les capacités intellectuelles de l'homme [3]. Quoique la ville de Tibériade soit dans le Shâm, son air et l'eau de son lac exercent, grâce à son voisinage du Hidjâz, une influence si grande sur la langue et l'art de bien dire [4], que les Juifs qui l'habitent et qui y sont nés se distinguent effectivement par ces qualités. En poésie, les Juifs qui se sont le plus distingués sont : Samuel b. Adiyâ [5], Al-Rabî' b. Abî al-Houkeyk [6] et d'autres encore qui sont cités par les historiens

[1] *Tarschisch*, p. 21, strophe 260 : נגדך יכרעו יונים בחכמות השחקים ואף בצחות ערבים.

[2] Sur l'influence du climat et de la nourriture sur les mœurs, voir aussi Ibn Khaldoun, *Moukaddima*, p. 72. Il y est dit, entre autres, que Al-Masoudi n'a fait que répéter les opinions de Galien et d'Al-Kindi, opinions qui ne sont rien moins que démontrées.

[3] Un pareil récit se trouve dans קובץ על יד, IV, éd. de la Soc. Mekize Nirdamim, p. 19.

[4] Sur la prononciation des habitants de Tibériade, voir ma dissertation *Zur Gesch. der Aussprache des hebräischen*, dans *Ztschr. für alttest. Wiss.*, de Stade, 1886, p. 224 et s.

[5] Graetz, *Gesch.*, V, p. 102 ; Nöldeke, *Beiträge zur Kenntniss der ältesten Poesie der Araber*, p. 57.

[6] Dans *Aghânî*, XXI, éd. Brünnow, p. 91, lui est consacré un chapitre qui débute ainsi : כאן אלרביע בן אלחקיק מן שערא אליהוד מן בני קריטה והם ובנו אלנצ׳יר גמיעא מן ולד הרון בן עמראן יקאל להמא אלכאהנון וכאן אלרביע אחד אלרוסא פי יום חרב בעאת וכאן חליפא ללכזרג הו וקומה פכאנת ריאסה בני קריטה ללרביע וריאסה אלכזרג לעמרו בן אלנעמאן אלבאצ׳ וכאן ריס בני אלנצ׳יר יומיל סלאם בן משכם אלך.

Digitized by Google

arabes. A côté de ceux-là, on pourrait placer les Arabes qui ont adopté le judaïsme, comme les tribus des Himyar, des Banoû Kinâna et autres [1].

Ensuite Moïse b. Ezra s'attache à démontrer que, suivant l'opinion de plusieurs sages, la constitution de l'air, de l'eau, ainsi que les mœurs et coutumes changent avec les mouvements des astres. Moïse b. Ezra cite, à ce propos, les paroles d'Aristote. D'après certains historiens, il a dû exister chez les Arabes des magiciens qui connaissaient les choses cachées [2]. Cependant Moïse b. Ezra croit que leurs prédictions au sujet des changements atmosphériques n'étaient pas fondées sur une véritable science. Ces questions sont également traitées dans le כתאב אלאכבא, d'Aboû Hanîfa [3], et dans d'autres écrits.

De cette manière, Moïse b. Ezra essaie de prouver que les Ahl al-Moudhar sont arrivés, sous l'influence des conditions dans lesquelles se trouvait leur pays, à devenir la nation du bien dire. Ils doivent être préférés aux Kahtânîya, qui habitent le désert. Ceux-ci sont les *Ahl al-Wabar*, les possesseurs de tentes, les enfants d'Abraham et de Ketoura, dont il est dit dans l'Écriture : « Et les enfants des concubines qu'avait Abraham... (Gen., xxv, 6). » Les poésies et les écrits en prose des Ismâlîya et des Kahtânîya sont nombreux. Leur science et leur succès allèrent toujours en grandissant, si bien que les Mahométans finirent par voir dans la beauté de langage de leur Coran une preuve de sa véracité. Toutefois cette question a été suffisamment traitée par Samuel b. Hofni, David b. Merwân b. al-Mikmâs et Saadia [4].

Quoique disposant d'une langue riche, les Arabes se rendirent maîtres de beaucoup d'autres langues ; ils imposèrent aux nations et leur langage et la puissance de leur domination ; ils vainquirent les Perses, les Grecs et les Coptes ; leur langue se répandit, les connaissances scientifiques se généralisèrent dans l'étendue de

[1] Sur la conversion de tribus arabes au judaïsme, voir *Z. D. M. G.*, XLII, p. 599 ; Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, IV, p. 13.

[2] C'étaient là les *Savants parmi les Arabes*, auxquels on attribuait aussi la science des généalogies, comme cela ressort des paroles de M. b. E. : וקד קאל בעץ אלאכבאריין ואלעלמא באלאתאר אן קד כאן פי בעץ קבאיל אלערב עלי קדים אלדהר חפט ורואיה ללאמור אלבאידה ואלאכבאר אלעתיקה אלפאניה לרקה אלסנתהם וציקה אלכלאם עליהם וכאן פיהם אלתכהן ועלם בעץ אלאמור אלגאיבה וכאנת פיהם אלעיאפה ואלקיאפה אלך. Sur les *Kiyâfa*, voir Goldziher, *l. cit.*, p. 184. Cf. Ibn Khaldoun, *Mouk.*, p. 91.

[3] Pour כתאב אלאכבא l. כתאב אלאכבאר. Ce livre est le *Kitâb al-achbâr* d'Abou Hanifa al-Dînawarî.

[4] Voir, au sujet de ce passage, Steinschneider, *Polem. und apologetische Literatur*, p. 102.

Digitized by Google

leur empire. Ils traduisirent des œuvres anciennes et nouvelles, les amplifiant ou les expliquant. Chez aucun autre peuple, on n'écrivit et on ne traduisit autant d'œuvres scientifiques que chez les Arabes, ce qui, d'ailleurs, avait déjà été prédit par les prophètes [1].

Le langage hébraïque a de nombreux liens de parenté avec l'arabe et le syriaque, surtout à cause du voisinage des trois nations. Il n'y a presque pas de différence entre la dénomination des substances, la différence existe seulement dans le degré de sécheresse [2], qui provient de la diversité de l'air et de l'eau, comme nous l'avons exposé plus haut. Aboû Ibrâhîm b. Bâroûn [3], dans son *Kitâb al-mouwâzana*, a admis une autre raison pour expliquer les analogies de ces langues. Toutefois, quant à la comparaison de l'arabe avec l'hébreu, celui-ci a été devancé par Dounasch b. Tamîm.

C'est ainsi que Moïse b. Ezra explique la suprême perfection de la poésie arabe, qu'il considère comme un fait acquis. Il admet que la langue arabe a le plus d'analogies avec l'hébreu, ce qui n'avait plus guère besoin d'être démontré après les grands grammairiens juifs de l'Espagne.

[1] Voir Steinschneider, *l. cit.*, p. 351.

[2] Il faut sans doute entendre par là la richesse ou la pauvreté de la langue en voyelles.

[3] Ce passage a déjà été cité par Neubauer, *Notice sur la lexicographie hébraïque*, p. 203. Les opinions des grammairiens juifs au sujet de la parenté des langues sémitiques sont énumérées par Goldziher, *Studien über Tanchum Ieruschalmi*, p. 14 et s. L'opinion de Tanchum citée p. 22 est identique à celle de Moïse b. Ezra sur ce point, v. Bacher, *Abrah. b. Esra als Grammatiker*, p. 33. Il faut encore y ajouter les intéressantes remarques de Jacob Gavison עומר השכחה, 18 *d* et suiv. : גם אל יאשימוני רבותי הלועזים בהביאי קצת שירים ממשוררי הערב כי אני אומר שאם לשוננו הקדוש מעלה מעלה מכל הלשונות ושני לו במדרגה לשון תרגום גם לשון ערבי רוב מלותיו הוא מלשוננו הקדוש אלא שנשתבש כי אני מעיד לפני בוראי ששבע מאות מלות במספר וי"ד אחרים, בערבי כלם לשון הקודש אין בהם נפתל ועקש כגון עצם מוח חיך גרון ריאה וגו' ולא זו בלבד אלא קצת מלות לא יבינם ולא יתישבו אלא על הערבי. Jacob Gavison cite, comme exemples à l'appui de sa thèse, 1° Jérémie, XXXI, 2, où le mot תמרורים répond à l'arabe מרירה et doit signifier « chemin battu, chaussée » ; 2° Isaïe, IX, 18, où נעתם est synonyme de נחשך, כי אחר עבור ב'שעיות מהלילה, כשיחשך הלילה היטב נקרא עתמ"ה בערבי והאדם שאינו לבן הגוון יקראוה הערביים עתי"ם ועתמא"ן. Cf. Bacher, *Abraham b. Esra als Grammatiker*, p. 170, et *Revue*, XVIII, p. 82. Il donne encore diverses étymologies et termine, p. 119, en disant : וכל זה הבאתי למען לא יאמר אדם מדוע נעזרת לדבריך מדברי העכו"ם. Voici encore un passage remarquable : אמר רשי"ז"ל בל (דניאל ז'ט"ו) לא ידעתי פירושו והלא מלת בל יודעים אוהה אפילו התינוקות של ג' שנים כי אחד משמות הדעת והשכל בלשון ערבי הוא בל (באל) הרב אומר לתלמידו רו"ד באלך ר"ל החזיר דעתך ושמא לא שמע ז"ל זאת המלה של הערביים מן שהיה לועז.

Digitized by Google

Sous le rapport de la langue qui doit être considérée comme la plus parfaite, Moïse b. Ezra connaissait aussi d'autres opinions qui n'avaient pas de prédilection pour l'arabe. Telle était l'opinion de Galien, qui a été aussi rapportée plus tard par Maïmonide [1]. D'après lui, la langue grecque est la plus éclairée, la plus parfaite pour l'élégance, et la plus humaine, tandis que les langues des autres peuples ressemblent au grognement du porc, ou au coassement des grenouilles. D'ailleurs, elles sont lourdes d'allure et difficiles à prononcer. Moïse b. Ezra et Maïmonide citent aussi la réfutation de Mohammed b. Zakaryâ al-Râzî, dans son *Kitâb al-Shukûk* [2], qu'il a écrit contre Galien. Al-Râzî objecte à Galien qu'il n'a pas le droit de considérer la langue grecque comme la plus parfaite et de déclarer imparfaites toutes les autres langues, car il est notoire que chaque langue est le résultat d'une convention [3] et qu'à celui qui l'ignore, elle paraît rébarbative et difficile. Maïmonide, toutefois, prétend découvrir dans l'opinion de Galien cette part de vérité que les langues sont déterminées par les zones,

[1] *Kôbêz*, II, 22 *d*.

[2] Le livre dans le *Fihrist*, p. 299, l. 2, s'appelle : כתאב אלשכוך עלי גאלינוס, et chez Ibn Abî Ouseybia, I, 312: כתאב אלשכוך ואלמנאקצאת אלתי פי כתאב גאלינוס. Les paroles de Maïmonide : אמר משה הנה נסתפק ראזי וזולתו על גאלינוס, montrent bien qu'il entend parler de ce livre. Il cite aussi l'opinion d'Al-Fârâbi, d'après laquelle les langues, comme les corps, sont plus parfaits dans les climats tempérés que chez les septentrionaux ou les méridionaux, opinion adoptée également par Ibn Khaldoûn, *Moukaddima*, p. 69 et s.

[3] Il est notoire que la discussion des philosophes grecs sur la question de savoir si la langue s'est formée φυσει ou νόμω, ou, comme disaient les stoïciens, φυσει ou θεσει, a été reprise par les dogmatistes mahométans. La question était importante pour la science des *Usûl al-fikh*. Dans son livre, *Al-mustasfi min ilm al-usul* (Ms. de Gotha, fol. 83 v.), Al-Gazâlî consacre un chapitre spécial à cette question. Ce chapitre débute ainsi :

אלפצל אלאול פי מבדא אללגאת וקד דהב קום אלי אנהא אצטלאחיה אל כיף יכון תוקיפא ולא יפהם אלתוקיף אלא לם יכן לפט חאגב אלתוקיף מערופא ללמוכאטב באצטלאח כאבק וקאל קום אנהא תוקיפיה אל אלאצטלאח לא יקום אלא בתכאטב ומנאדאה ודעוה אלי אלוצ ולא יכון דלך אלא בלפט מערוף קבל אלאצטלאח וקאל קום אלקדר אלדי יחצל אלתנבה ואלבעת עלי אלאצטלאח יכון באלתוקיף ומה בעדה יכון באלאצטלאח ואלמכתאר פי הדא אמא אן ירגע אלי אלגואז אלעקלי או אלי אלוקוע אלסמעי

Les opinions conciliatrices ne manquèrent pas non plus ; comme il résulte de la dénomination de תוקיף, qui correspond au φυσει des Grecs, les Mahométans admettaient une inspiration divine. Des dogmatistes orthodoxes ou ceux qui avaient un penchant à l'orthodoxie adoptèrent donc l'opinion du *Taukîf*, tandis que les Mutazilites, plus hardis, expliquaient l'origine du langage par la convention אצטלאח. Al-Ash'ari, al Goubbâî et al-Ka'bi se rangèrent à la première opinion, tandis que Abou Hâshim adopta la dernière. Tous s'appuyaient sur le Coran, Soura, II, 29. Voir Goldziher dans *Z. D. M. G.*, XXXI, p. 549. Les écrivains juifs, comme nous voyons, adoptent tous l'opinion que la langue est un produit de convention. Tel, entre autres, Abraham b. Ezra; voy. Bacher, *l. c.*, p. 31.

Digitized by Google

et que les langues des zones moyennes, comme l'usage des organes du langage chez leurs habitants, sont les plus convenables. A la vérité, ce n'est pas seulement le grec qui doit être considéré comme une langue de la zone moyenne, mais aussi l'arabe, le persan et l'araméen. Il est reconnu par tous ceux qui connaissent l'hébreu et l'arabe que ces deux langues n'en forment, pour ainsi dire, qu'une.

Moïse b. Ezra, en citant le passage en question de Galien, veut seulement prouver par là que toutes les études philosophiques et scientifiques, proprédeutiques à la logique, à la physique, à la métaphysique et à la politique, ont eu pour premiers auteurs les Grecs. Le nom même de la philosophie n'est-il pas emprunté à la langue grecque ? C'est aussi pourquoi les anciens appliquaient la bénédiction que Noé donna à Japhet à la sagesse des Grecs [1].

Le chapitre est terminé par des remarques sur la langue hébraïque. Il nous en reste peu de chose, uniquement ce qui a été traduit en araméen, en arabe et en latin. Nous ne pouvons guère juger d'après ces traductions de la beauté de l'original, car il y a dans chaque langue des substantifs et des verbes qui n'existent pas dans l'autre, et le traducteur est obligé de recourir pour ces mots à des mots de sens approximatif, par là la beauté de l'original se perd. C'est ce que le traducteur de la Bible, Hafz al-Fûtî, a compris, et ce qui lui a fait dire :

Il y a dans une langue des choses pour lesquelles une autre langue n'a pas de mots. Et cependant si on traduit une partie de discours, on arrive à exprimer une chose différente de ce que veut l'original [2].

Néanmoins, quand quelqu'un comprend bien le sens des mots, il peut le rendre fidèlement, attendu que les mots sont indifférents, le sens seul étant essentiel, comme le dit Galien, en différents endroits de ses écrits.

Chap. IV (24 *b*). — Les Juifs pendant la durée de l'État juif ont-ils possédé une littérature poétique ? Moïse b. Ezra répond que, selon lui, il ne nous est parvenu de cette époque que des œuvres poé-

[1] *Megilla*, 9 *b*.

[2] 23 *b* :

וחפץ אלפוטי יקול רגזה פי אלזבור והו אלחק
אד פי לסאן ואחד אשיא * ליס לה פי גירהא אסמא
בל כל קול פאדא מא תרגמא * צאר כלאף מא עליה נטמא

Ce Hafz al-Fûtî est encore cité p. 128 *a* : ומא קצר חפץ אלפוטי פי תרגמה הדא אלפסוק פי גמלה אלזבור אלי עטים סהוה פי גירה קאל אלין מן סמן כלאם פיה ואלקלב מנה כל חרב פיה ואלפאטה תפית ואלטבאק אלמגאנסה לין אלהות והי תדאר מחל סהם אלמות פגמע בין. Sur la traduction latine de la Sourat al-fâtiha, voir Steinschneider, *Polem. und apol. Lit.*, p. 314.

Digitized by Google

tiques en prose, comme les livres des Psaumes, des Proverbes et de Job [1]. Mais dans ces livres nous ne trouvons pas de poésies métriques, ni l'emploi de la rime. Il y a des exceptions, témoin les exemples suivants :

[2] לא תסלה בכתם אופיר בשהם יקר וספיר
[3] להסיר אדם מעשה וגוה מגבר יכסה
[4] האנכי לאדם שיחי ואם מדוע לא תקצר רוחי

De ce genre sont aussi les chants contenus dans les livres bibliques que les Talmudistes énumèrent au nombre de neuf [5]. L'Écriture sainte elle-même atteste que le roi Salomon a composé des poésies et des ouvrages en prose [6]. Il y a des savants qui croient que ces poésies étaient des Kasîdes [7]. A vrai dire, ajoute Moïse b. Ezra, on ne sait rien de leur nature, car il ne nous en est parvenu aucune trace. Quant à savoir à quel moment les Juifs ont commencé à employer la rime et le mètre [8], on ne peut rien dire à ce sujet, les Juifs étant dispersés dans divers pays. Or, quelle ville ou quelle communauté a, à cet égard, précédé les autres? Une chose est certaine, c'est que, depuis que les Juifs n'ont plus d'État et sont soumis à la domination d'autres peuples, ils les imitent, parlent leur langue et adoptent leurs mœurs, comme le dit déjà l'Écriture sainte : « Ils se mêlèrent aux autres nations et apprirent leurs manières de faire [9] » ; ou « la race sainte s'est mêlée aux autres peuples de la terre [10] ». Cette imitation, naturellement, ne porte pas sur les choses de la religion ni sur les lois religieuses. Le temps et la nature des zones forcèrent les Israélites à s'assimiler aux autres peuples. Même Daniel, Hanania, Ezra et

[1] Cf. le מבקש de Schem Tob b. Falaquera, éd. Josefoff, p. 53.
[2] Job, XXVIII, 16.
[3] Job, XXXIII, 17.
[4] Job, XXI, 4.
[5] *Mechilta*, éd. Friedmann, 34 *a*, et les parallèles.
[6] I Rois, V, 12.
[7] ומן אלשיוך מן אעתקדהא קצאידא וכונה הדא אלמנטום וחקיקה וצ׳עה לא אעלמה ולא לה ענדנא עין ולא אתאר.
[8] 25 *b* : והדא וקת לא אעלמה לאפתראק אלשמל פי בלאד מכתלפה ואמם מתבאינה ואזמאן מתבאעדה פמא אערף אי בלדה תקדמת פי הדא אלאמר צאחבתהא ולא אי גמאעה סבקת אכתהא גיר אן אקול אן מנד תמזק מלכנא ותפרק שמלנא ואנתחלתנא אלמלל ואסתעבדנא אלנחל ארתסמנא ברסומהם וסרנא בסירתהם ותכלקנא בכלקהם ותכלמנא בלגאתהם ורכבנא פי גמהור אלאחואל טראיקהם כקו ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם וקאל אלהאני ויתערבו זרע הקדש בעמי הארצות חאשי אלאמור אלשרעיה.
[9] Ps., CVI, 35.
[10] Ezra, IX, 2.

Digitized by Google

Néhémie parlèrent, en partie, l'araméen ; même à l'époque où l'État juif existait encore, les serviteurs du roi parlaient aussi l'araméen, comme cela ressort du récit de II Rois, XVIII, 26. Ceux qui revinrent de l'exil de Babylone parlaient le syriaque et l'araméen, jusqu'à ce que Néhémie le leur eut défendu. C'était un effet de l'exil babylonien, qui pourtant fut très court relativement à la durée de la dispersion actuelle des Juifs. La même chose arriva pour les tribus qui furent conduites à Churasân, II Rois, XVII, 6. (Gôzân est probablement la ville de Gazna ; Chabor c'est Wâdi al-Chaboûr [1]. On dit qu'à Gazna, il demeure encore aujourd'hui 40,000 Juifs.) Depuis que Dieu nous a condamnés au second exil, qui dure encore, le même phénomène s'est produit parmi les Israélites vivant au milieu des Arabes et des Grecs. Nos ancêtres ne veillèrent pas avec assez de soin à ce qui constituait leur nationalité ; rien ne les stimula à cultiver leur propre langue, et ils ne furent pas amenés à écrire leur histoire et à consigner leurs coutumes, quoique l'Écriture semble prescrire quelque chose de pareil [2]. Il est nécessaire que l'histoire soit mise par écrit et enseignée, comme il est dit dans l'Écriture sainte : « Tu l'enseigneras à tes enfants et à tes petits-enfants [3]. » Nos anciens rois faisaient aussi mettre par écrit les faits de leur règne [4]. Mais, par suite de la prolongation de l'exil, l'hébreu est tombé dans l'oubli, comme disent nos sages : « Les Galiléens, n'ayant pas su conserver leur langue, oublièrent aussi la connaissance de la loi. » De là vient que seuls les vingt-quatre livres de l'Écriture sainte nous sont parvenus en hébreu ; or, ceux-ci ne contiennent que le strict nécessaire du vocabulaire. C'est dans ce fonds que notre nation puise ses expressions pour les écrits divers qu'elle compose, et aussi dans la langue de la Mischna, qui est de l'hébreu pur. Il est vrai que, dans cette dernière, il y a des choses qui ne sont pas

[1] 26 *b* : וכדלך פרץ בעץ אלאסבאט מן שומרן אלחאצלה פי חואצר כרסאן כמא נץ אלכתאב ויבאום בחלח וחבור והר גוזן ופרי מדי (*sic*) ולא שך אן הדה אעמאל כרסאן ומכן אן תכון גוזן מדינה גזנה באלגין אלגיר מעגמה והי חצרה כרסאן וחאבור רבמא כאנת ואדי אלכאבור באלכא אלמעגמה והו משהור הנאך הדא כלה פן ר'סעדיה פי כתאב התציל אלשראיע אלסמעיה לה אסתעגמת איצא אלסנה אלקום עלי מא הו משאהד מנהם אליום ולקד אכברני מנהם ומן גירהם גיר מאתקה אן בהדה אלחטרה גזנה אלמלכורה מן רהטנא נחו מן ארבעין אלפא יהודי פי גזירה אלגזנה אלמצרובה אליהם גזנה באלגין אלגיר מעגמה. Des mots וסאיר חואצר כרסאן מן הדא אלנסבה il résulte que M. b. E., comme Aboulwalid, a écrit son ouvrage en caractères hébreux. Le verset cité ne se trouve pas sous cette forme dans la Bible.

[2] Isaïe, XXX, 8.

[3] Deut., IV, 9.

[4] II Chron., IX, 29.

Digitized by Google

conformes aux analogies grammaticales, mais il faut que nous ayons une confiance aveugle en ceux qui nous l'ont transmise. D'ailleurs, ces derniers ont vécu à une époque voisine du temps où la langue était encore parlée, et on a pu chercher à faire l'accord au sujet de ce qui était répréhensible au point de vue grammatical, comme Aboûlwalîd et d'autres éminents grammairiens l'ont tenté [1].

Dans ce chapitre, ce qui nous paraît surtout digne de remarque c'est l'intérêt que Moïse b. Ezra trouve dans les études historiques ; évidemment ce goût lui est venu de l'exemple des Arabes.

Chap. V (28*v*). — Il était naturel que le cinquième chapitre, qui contient ces précieux renseignements d'histoire littéraire qui jettent de la lumière sur une des époques les plus brillantes de la littérature juive, attirât tout particulièrement l'attention des savants nommés au début de ce travail, si bien que ce chapitre a été cité presque complètement. Nous nous bornons, en conséquence, à l'examen du commencement et de la fin. Moïse b. Ezra débute dans ce chapitre par le récit de l'établissement des Juifs en Espagne [2]. D'après Ezra, I, 5 et s., les Juifs, qui avaient été emmenés en Babylonie, sont retournés à Jérusalem, mais l'autre partie de la captivité que le prophète Obadia mentionne au v. 20 n'est pas revenue. Or, Sefarad, d'après nos traditions, c'est l'Espagne, et Sarfath, c'est la France. Mais les habitants de Jérusalem, qui sont les ancêtres des Juifs actuels, étaient certainement de meilleurs connaisseurs

[1] 28 *a* : פבאתצאל אלגלא וטול מדה אלבקא דהב אללסאן אלעבראני ובאד ואנקטע או כאד כקו אלאולין ז"ל בני גליל שלא הקפידו על לשונם לא נתקיימה תורתם בידם פמא בקי מן אללגה אלעבראניה באקיה גיר אלדל אלארבעה ועשרין ספרא אלמקיידה אלתי לם תתצמן מן אללגה אלא מא דעת צרורה אלמעני אליה פמנהא אקתבס אלמלה גמיע אלמואד פי אלצלואת ואלאדעיאת ואלזהד ואלמדח ואלתקריץ ואלרתא ואלתאבין וסאיר וגוה אלכלאם ואפאנין אלכתאב ולו אנהא תסתעין בלגה אלמשנה פאנה קול עבראני קח ואן כאלף בעצה בעץ אלקיאסאת אלנחויה לכן אלתפוץ אלי נאקלתהא ואגב פעהדהם כאן באללגה קריבה גדא וכאן יראם אלתופיק בין מא טר מן כלאמהם מן אלקאנון אלנחוי חסב מא פעל אבו אלוליד בן גנאח וגירה מן אעלאם הדא אלעלם פימא תמכן להם מנה.
Voir Bacher, *Abraham b. Esra als Grammatiker*, p. 102. Maïmonide, dans le commentaire sur la Mischna de *Teroumot*, I, s'exprime de la même façon : וכיון שעקר כל הלשון מן הלשונות הוא חוזר מה שמדברים בו בעלי אותו הלשון ומה שנשמע מהם ואלו בעלי המשנה בלא ספק עבריים היו במקומן ר"ל בארץ הצבי ונשמע מהם לשון הרם ובו נשתמשו הנה זו ראיה שהוא מקובל בלשון ושזו המלה לשון מלשונות העבריים ... וזה העקר שזכרתי לך אמתי אצל החכמים השלמים המדברים על הדברים הכוללים כל הלשונות כלם.

[2] A cela se rattache aussi le récit de *Mediaeval Jewish Chronicles*, p. 107. Cf. la préface du *Sefer Hayyaschar*.

Digitized by Google

de l'hébreu pur et de la science traditionnelle que les habitants des autres villes, comme cela ressort surtout des paroles de l'Écriture dans Deut., XVII, 8 et s. ; Isaïe, II, 3. Or, lorsque l'Andalousie, au temps d'Al-Walîd b. Abd al-Malik, l'Omayyade, dans la 92e année de l'hégire, fut enlevée aux Goths par les Arabes, les Juifs ne tardèrent pas à se familiariser avec les connaissances des Mahométans. — Ici M. b. E. passe à la description de la vie littéraire des Juifs en Espagne, et il termine par cette remarque que les hommes cités par lui étaient des écrivains de premier ordre, mais qu'en dehors d'eux, il y eut encore en Espagne beaucoup d'auteurs plus ou moins importants. Grâce à l'influence des principaux écrivains de chaque époque, tous acquirent des connaissances diverses en dehors de la poésie. Ils purent s'assimiler aussi bien les sciences religieuses et les connaissances des lois religieuses que les *humanités* des Arabes, les doctrines philosophiques, la logique, l'astronomie, la géométrie et la médecine, chacun selon son goût. M. b. E. ne s'étend pas plus longuement sur ce sujet et se borne à renvoyer à un ouvrage qu'il avait composé antérieurement et où il avait traité cette question [1].

A chaque époque, il y a eu des gens, dit M. b. E., que je ne nommerai pas, parce qu'ils n'ont aucune importance, qui, par suite de leur ignorance générale, n'ont aucune notion de la poésie et qui, avec cela, sont orgueilleux, pleins de légèreté et, par suite de leurs mauvaises habitudes, inaptes à apprendre, manquant d'imagination et d'intelligence ; ils sont inconstants, ne comprennent rien à la prosodie, inhabiles aux travaux littéraires et néanmoins jugeant à vue d'œil, se permettant d'écrire des poésies, de parler sans préparation, comme disaient déjà les anciens : « Il n'y a que les gens capables ou stupides qui se sentent poussés à parler. » Ils suivent une voie et les poètes en suivent une autre ; ils ne craignent pas les critiques et ne tremblent pas devant les gens à langage tranchant, s'imaginant que la poésie consiste dans l'assemblage des pieds des vers et dans la fabrication des rimes. Leurs descriptions manquent de goût, leur discours est sans force et sans élan, dépourvu de toute symétrie ; tantôt il excite la mauvaise humeur de l'auditeur, tantôt on ne sait en l'écoutant s'il faut rire ou pleurer. On demandait, un jour, quel était le meilleur poète, à quoi quelqu'un répondit : Celui dont les mensonges ont été le mieux goûtés et dont les traits malins ont

[1] 43 v° : ופי מקאלתי אלמולפה כי פצאיל אדל אלאדאב ואלאחסאב אנדרג דכר דלך וביאנה ולדלך לם יכל כל עצר מן אלאעצאר אלכאלפה אלמלכורה אלי הלם גרא מן אוטאב לם אסמיהם לקמאתהם אלך.

Digitized by Google

excité le plus de rires. On dit aussi généralement que le pire des poètes, c'est le poète médiocre. On pense ici aux poètes de grande inspiration et à celui qui est entièrement froid; le premier étonne, l'autre émeut, mais on n'aime pas les poètes de tempérament moyen. Une partie d'entre eux ne pense qu'aux mots et proscrit les pensées; leur faconde les entraîne à un véritable verbiage creux, dont les expressions peu nobles fatiguent et ennuient les auditeurs [1]. M. b. E. cite ensuite quelques maximes [2] et les passages de Proverbes, x, 9, et de l'Ecclésiaste, x, 12, qui condamnent également ce genre de poésies filandreuses et creuses. La foule croit cependant devoir estimer ces poètes. En effet, dans toutes les autres professions, le charlatan est vite reconnu de la foule, tandis que dans les arts, comme la médecine et la poésie, la masse ne sait distinguer le vrai du faux, le bon du mauvais. Hippocrate disait qu'on ne doit pas se laisser abuser par les choses qui ne répondent pas à l'analogie. Nos ancêtres avaient l'habitude de dire [3]: « C'est le châtiment du menteur que, même s'il dit la vérité, on n'ajoute pas foi à ses paroles. » Ceci arrive, en effet, fréquemment chez les sophistes [4]. M. b. E. met aussi en garde contre ceux qui parlent comme les sophistes : « Quand tu verras des gens de qualité défendant des faussetés, il ne faut pas te laisser abuser; n'est-il pas dit : « Le pire des hommes est celui qu'on respecte parce qu'on craint sa langue », ou « celui qui veut le bien craint le mal » ? Un ascète éminent a dit : « Souvent nous saluons des gens que nous maudissons intérieurement. » Mais celui qui se

[1] 44 *b* : פהמגת עבאראתהם וקבחת אשאראתהם וגא כלאמהם פאתר אלמזאג גיר קויס אלמנהאג ולא מתנאסב אלקסמה פמנה מא יגיט סאמעה וינכי ומנה מא לא יצחך ולא יבכי.

[2] 45 *b* : וקיל פצל אלעקל עלי אלנטק זינה ופצל אלנטק עלי אלעקל הגנה. Chez Ibn Abdî Rabbihi, I, 209, cette maxime a une autre forme : פצל אלעקל עלי אלמנטק חכמה ופצל אלמנטק עלי אלעקל הגנה. I, page 291, il est dit : וקאל סאלם בן עבד אלמלך פצל אלעקל עלי אללסאן מרואה ופצל אללסאן עלי אלעקל הגנה.

[3] *Sanhedrin*, 89 *b*.

[4] Le passage entier est ainsi conçu : ומן נואדר סלפנא רצי אללה ענהם כך עונשו של בדאי שאפילו אומר אמת אין שומעין לו ורבמא כאן דלך מן אלכלאם אלמבהרג אלספסטאי אעני אלממוה כאן הדא אלאסם נסבה אלעלמא אלי רגל יונאני כאן אסמה סופסטא כאן יתחיל עלי אלבאטל חתי יערם תחקיקה ועלי אלחק חתי ירום אבטאלה ואבו נצר אלפאראבי יאבא דלך ויקול הדה לפטה יונאניה מרכבה מן סופיא אלדי הו אסם אלחכמה ומן אסטם והו פי לגה יונאן אלממוה פמעגאה אלחכמה אלממוהה פכל מן לה קדר מן אלתמויה ואלמגאלטה יתסהי בהדא אלאסם אלך. Le même passage d'Abou Nasr al-Fârâbî est aussi cité par R. Haya Gaon, v. Harkavy, *Studien und Mittheilungen*, IV, p. xxv.

Digitized by Google

joint à cette classe d'hommes de parti pris et les vante intentionnellement, celui-là leur ressemble par sa nature mauvaise et fausse, et c'est de ce genre de personnes qu'il est dit : « Ceux qui ont abandonné la loi louent les méchants, et ceux qui la gardent sont des ennemis qui les combattent[1]. » Il y a aussi d'autres hommes égarés, sots et légers, tenant des discours plus stupides encore et ayant une intelligence plus bornée, qui insultent par leurs attaques la sainte Écriture, prétendant y voir des répétitions. Et ainsi ils dénaturent ses paroles saintes par des railleries dirigées contre des innocents dont ils énumèrent les prétendues mauvaises actions. — Mais ce sont là des discours qui révoltent et qu'il n'est pas même permis d'entendre[2].

Ce qui a été écrit par ceux que j'ai énumérés existe encore aujourd'hui ; même la plus grande partie en est encore gravée sur leurs tombes, mais ce que les autres, les derniers dont j'ai parlé, ont composé a été oublié même de leur vivant. C'est d'eux que le poète a dit[3] :

Les mauvais vers meurent encore avant leurs auteurs. Les bons restent, même lorsque le poète a disparu depuis longtemps.

Je n'ai rien voulu citer des paroles de ces bons poètes, car elles sont toutes connues, conservées dans les mémoires. Or, il ne faut pas de lampe en plein jour.

Ces remarques de M. b. E. montrent suffisamment, ce que d'ailleurs nous aurions été obligés de reconnaître nous-mêmes, que parmi les Juifs d'Espagne, où il y eut de bons poètes, il a dû y en avoir aussi de mauvais. C'est contre ceux-ci que s'élève tout d'abord M. b. E. Ensuite, il se tourne contre ceux qui péchaient contre l'orthodoxie ; parmi les contempteurs de l'Écriture sainte, il semble comprendre ceux qui, se mettant à la remorque des

[1] Prov., XXVIII, 4.

[2] 46 *b* : ואנמא מן יתחזב להדה אלטבקה ען החקיק ויתני עליהא מן נידה פהו מן טינתהם אלכביתה וציגתהם אלמגשושה ודן מתלהם קאל אלחכנם פי מענאה עוזבי תורה יהללו רשע ושומרי תורה יתגרו בם ומנהם עתרה ספיהה עבאתה אוהי קול ואצעף מיז מן אלמתקדמה אלדכר דנכת כתאב אללה אלמקדס באשתאם אלנאס וכשף עואדתהם בזעמהם ולוחות איאתה אלמכרמה פי דם אלאבריא ודכר סיאתהם בטנהם פהו כלאם יחדם ללדכר בל ילזם אלטהר מנה פקד סמע בעץ אלאפאצל ספידא יסאפה רגלא מצונא פקאל לה אעד אלוצו פבעץ מנא כנת פיה אשד מן אלחדה. Cette sortie vise sans doute des gens comme Chivî al-Balkhî.

[3] D'après Ibn Abdi Rabbihi, *Al-ikd al-farîd*, I, p. 258, le poète Di'bil est l'auteur de cette strophe. קאל אלשאער ימות רדי אלשער מן קבל אהלה וגרדה יבקי ראן מאת קאילה.

Digitized by Google

polémistes mahométans, critiquaient le style biblique et le caractère des personnages de la Bible. L'époque qui a produit un Isaac b. Iasûs et un Abraham b. Ezra a sans doute compté aussi des hommes moins réservés et moins pieux vis-à-vis de l'Écriture sainte. La polémique des écrivains mahométans, qui avaient aussi été en relations personnelles avec des savants juifs, a sans doute suscité des doutes au sujet de certains passages bibliques qui n'étaient pas faciles à dissiper, et c'est à des doutes de ce genre que M. b. E. semble faire allusion.

Le VIe chapitre (47 *b*) est, d'après l'indication de Moïse b. Ezra, un spécimen des opinions sur la poésie qu'il considère comme justes. Le chapitre contient aussi diverses remarques personnelles ainsi que des citations de ses propres poésies.

Ces dernières étaient déjà connues, mais les premières ne le sont que partiellement. Dans ce chapitre, Moïse b. Ezra est resté fidèle à son projet d'insérer dans son livre des maximes de sagesse dans le genre des livres d'Adab des Arabes. Il commence en disant que chaque production littéraire, à l'exception des livres prophétiques, a certainement aussi des défauts. Aucune œuvre humaine ne peut prétendre à une perfection absolue. Seulement, lorsqu'un travail recèle un nombre important de beautés, celles-ci peuvent en faire oublier les défauts. C'était là, sans doute, la pensée de ce poète arabe qui disait que, parmi les douze mille *kasîdes* qu'il avait composés, chacun renfermait au moins une belle strophe, et que ces douze mille strophes assuraient sa réputation pour l'avenir [1]. Moïse b. Ezra cite ensuite quelques maximes sur la renommée, qui est placée au-dessus de la fortune et des poètes. Voici, entre autres, une de ces maximes : « On dit que la poésie est l'aile des poètes. Grâce à elle, il peut atteindre ce qui, autrement, était inaccessible pour lui. Elle l'amène là où il n'aurait pu entrer ; » or, j'ai trouvé une époque où la culture intellectuelle a une valeur bien faible, et où l'opinion publique à son sujet est fausse ; elle a perdu toute nouveauté, elle a vu sa jeunesse s'évanouir, comme disait un ancien : « Le temps est venu et a travaillé à l'édifice, mais nous sommes arrivés près de la chute. » C'est aussi à cela que faisait allusion Ibn Gabirol, mais il n'a pas vu la finesse de cette pensée, qui se révèle dans l'opposition de la jeunesse et de la vieillesse. Il disait :

וקד כאן אחד גהאבדה אלכלאם ופרסאן אלנטאם מן אלערב יקול אן ' לי כדא וכדא אלף קצירה ולא שך אן לה פי כל ואחדה בית טיב פלי אדא ואחדא כדא וכדא אלף בית טיבה אלף. L'auteur de cette parole est Bashshâr b. Bourd, comme il ressort d'*Agâni*, III, 24, l. 2, et des remarques d'Ibn al-Athîr al-Gazarî, *Al-Mathal al-sâ'ir fî adab al-kâtib wa-l-shâ'ir*, p. 489,

Digitized by Google

« A quoi bon de longues plaintes
Le monde était jadis si beau ;
Seulement je suis venu trop tard [1]. »

C'est ainsi que Moïse b. Ezra poursuit ses descriptions de la situation générale de son temps. Les hommes cultivés ne jouissent d'aucune considération auprès de la foule. Des gens qui ne peuvent avoir autant d'utilité qu'un arbre ou un animal domestique croient lui rendre service en le saluant; à l'homme qui est vraiment éminent, mais qui ne veut pas se déclarer tel, se bornant à le prouver par ses manières d'agir, Aristote dit : « Si vous faites le bien, multipliez vos bienfaits, pour qu'ils vous paraissent plus petits, et rendez-leur une vie nouvelle en en supprimant le souvenir. »

Malgré cet état de choses, Moïse b. Ezra ne veut pas compter parmi ceux qui ont été maltraités pas le sort et il ne raille pas ces mœurs des hommes. Il a éprouvé du bonheur et du malheur; la fortune lui a souri et l'a aussi trahi. Mais il a joui d'un bienfait qui lui permet de renoncer à toute prétention à la reconnaissance d'autrui, ce bienfait, c'est le contentement et la modération. L'auteur cite, ensuite, plusieurs maximes sur la justice du sort, sur son influence quant à l'éducation, ainsi que sur la modération [2]. Parmi les auteurs de ces maximes, il y a des philosophes grecs, comme Pythagore, Platon, Socrate, Diogène, des ascètes mahométans et « la science des Indiens ». On voit que Moïse b. Ezra avait su choisir de grands maîtres dans l'art de mépriser les biens terrestres. Il cite d'Al-Kindî les paroles suivantes : « Il est avéré que tout sentiment douloureux de l'âme est précédé habituellement d'un désir de goûter la satisfaction d'un besoin ou de voir disparaître une lacune. Il est impossible que nous soyons à

[1] 49 *a* : וארצא אני לחקת זמאנא סוק אלאדב פיה כאסדה ומלאהב אלנאס פי אהלה פאסדה בלית גדתה ופנית שביבתה כמא קאל אלאול אלזמאן בניה ואתינאה פי אלהדם ואשאר אבן גבריאל רה אללה אלי הדא אלמעני ולם ידרך שאו חסנה אלדי הו לכר אלשבאב ואלהרם פקאל מָה אַאֲרִיךְ שִׁיחִי וְתֵבֵל הָיְתָה טוֹבָה אֲבָל בְּאַחֲרוֹנָה בָאתִי.

[2] 49 *v* : ואמא אנא פלסת מן אלמתטלמין מן אלאיאם ולא מן אלדאמין להדה אלאכלאק מן אלאנאם לוגהין אחדהמא כאני לקת מן אלזמן אמריה וחליה שטריה ואצאבני תקלבה ינאל מני תנידיה ותסבבה ואדבר עני בעד אקבאלה ואסי אלי אתר אגמאלה וכדי אלאיאם תזרי אלאנאם ואלאהואל תרה בבאל אחואל . . . [51 *r*.] ואלוגה אלתאני מא מן עלי אלנעמה אלתי אסתעין בה עלי שכרהא ואסתעיל בפצלה מן כפרהא ולדלך אלקנוע באלקליל ואלתבלג באליסיר ואלאסתסלאם אלי אלמקדור וקלה אלאמאני ואלגדור אלך.

Digitized by Google

l'abri de ces souffrances, car tous nos vœux ne peuvent être satisfaits, et nul n'est assuré de ne pas se voir privé de ce qu'il aime, car la constance et la durée n'existent pas dans ce monde, où tout naît et meurt; elles existent uniquement dans le monde de la raison. Donc, si nous voulons voir nos vœux se réaliser et ne pas être privés de ce qui nous est cher, il faut que nous aspirions aux biens de la raison, qui sont éternels, comme la crainte de Dieu, la science et les bonnes œuvres. Mais si nous ne recherchons que les biens matériels et si nous prétendons les conserver, nous poursuivons quelque chose qui n'existe pas dans la nature. »

Jusqu'à présent les déclarations de Moïse b. Ezra semblent indiquer que les Juifs de son pays n'avaient pas une bien haute opinion de la valeur de la culture intellectuelle. Assurément, il faut accepter ces plaintes sous toutes réserves, comme Moïse b. Ezra le recommande d'ailleurs lui-même. En effet, on était à l'époque où les Juifs rencontrèrent des éléments de culture étrangère : une partie d'entre eux, peut-être la moins nombreuse, s'assimila les éléments les plus importants de cette culture intellectuelle ; une autre partie s'y jeta entièrement, et, enfin, une dernière portion y resta complètement ou, du moins, à moitié indifférente. Celle-ci regarda ensuite les autres avec dédain, sinon avec haine. Comme nous le verrons encore, Moïse b. Ezra avait lu les meilleurs écrivains du monde mahométan, dont la littérature produisit sur lui, comme sur beaucoup d'autres Juifs, une grande impression. Il est probable que, pour une grande partie d'entre les Juifs, s'occuper de cette littérature, qui n'avait aucun rapport avec l'étude de la loi, c'était gaspiller inutilement son temps.

On voit, par les maximes et les passages des écrivains traitant de la destinée qu'il cite, que Moïse b. Ezra n'était nullement un pessimiste, comme on a l'habitude de le considérer. Il jette sur le monde un regard bien tranquille, voyant dans le mal qui s'y trouve une nécessité. Sa résignation est celle des Juifs pieux, ce n'est pas celle du désespoir. Ses poésies à tendance pessimiste doivent être attribuées à l'influence des modèles arabes.

Toutefois, on se tromperait en croyant que Moïse b. Ezra n'a écrit ses poèmes que d'après des modèles étrangers[1]; il déclare

[1] Les poètes mahométans, eux aussi, travaillent sur des sujets étrangers. Dans *Agâni*, III, 147, il est dit : הדה אלמעאני אכלהא כלהא אבו אלעתאהיה מן כלאם אלפלאספה למא חצרוא תאבות אלאסכנדר. Il est question ici du *Kitâb nawâdir al-falâsifa* de Honein b. Ishak, qui traduit par Al-Harizi, est connu sous le nom de מוסרי הפלוסופים.

Digitized by Google

expressément qu'il ne peut renoncer à la poésie, qu'il s'y sent poussé et porté [1].

La déclaration de Moïse b. Ezra au sujet du *Higâ* (poésie satirique) est intéressante. Il assure que, dans ses poèmes satiriques, il n'a jamais visé une personne déterminée, quoiqu'il soit facile de faire des personnalités — il est toujours plus aisé de détruire que d'édifier [2]. — Il ajoute qu'il a toujours mené une vie retirée, « car le livre est le meilleur compagnon », et malgré cela, il s'est trouvé des gens pour le haïr et pour dire du mal de lui. Platon dit : « Ceux qui ont des défauts énumèrent les fautes des autres et les constatent, afin de pouvoir plus facilement se disculper des défauts qu'ils ont personnellement ». Al-Fârâbi dit, dans son *État parfait*, que ceux dont l'âme est malade n'en savent rien souvent, comme le malade qui ignore sa maladie. Après avoir cité quelques passages des « *Sincères* » et d'Aristote, Moïse b. Ezra dit qu'on ne devrait jamais répondre à certaines attaques, car, en méprisant le sot, on ne l'amène pas plus à la raison qu'on ne peut rendre la vue à l'aveugle en le raillant. Aussi le psalmiste [3] a-t-il défendu de se venger des médisances, car il dit : « Tu t'assieds et tu parles contre ton frère, » puis il ajoute, Ps., L, 22 : « Tu as fait ces choses là et me suis-je tu? »

Ces preuves suffisent à montrer que, vis-à-vis du Higâ, Moïse b. Ezra se montra aussi réservé que les plus sévères théologiens mahométans [4]. Sa conception harmonique et paisible du monde est prouvée par ce passage : « Dieu a promis à Abraham qu'il bénirait ceux qui le béniraient et qu'il maudirait celui qui le maudirait. Abraham devait avoir, selon la promesse divine, beaucoup d'amis et peu d'ennemis, ce qui est le bien suprême que l'homme puisse atteindre. Du reste, l'accord parfait ne peut exister parmi les hommes, à cause de la différence des caractères, des tempéraments et des constellations sous lesquelles ils sont nés. Là aussi l'envie est la maladie la plus dangereuse, et, en outre, les hommes sont ennemis de tout ce qu'ils ignorent. »

Le chapitre se clôt par des considérations sur les rapports de la poésie avec la vérité. Moïse b. Ezra fait ici au poète les concessions les plus larges ; tout mensonge est permis dans un poème, pourvu qu'il soit beau. Si un poème ne contenait pas de non-

[1] ומעהדלא לם אקלעמן קול אלשער גמלה ענד אלצרורה אליה.

[2] ואמא אלהגא פמא גרי קטע לי לסאני פי שכלי מעין ואן כאן אלכלאם פי הדא אלשאן פי גאיה אלאמנאן אל אלהדם איסר מן אלבניאן אלך.

[3] Ps., L, 20, 21.

[4] Sur le *Higâ*, dans la société mahométane, voir Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I, 46 et s.

Digitized by Google

vérités, ce ne serait plus un poème. Affaire au logicien de ne poursuivre que la vérité. Après avoir rappelé les paroles d'Aristote sur la division des discours suivant leur degré de vérité, Moïse b. Ezra dit ceci : « Quand le poète loue quelqu'un, il dit que sa figure est plus brillante que le soleil, sa main plus généreuse que la pluie [1], qu'il est plus courageux que le lion, que son cœur est plus grand que la mer ; ce qui est faux, mais ce à quoi il est entraîné par les exigences du style [2]. » Ces remarques peuvent servir à innocenter l'ancien poète du reproche qui lui a été fait par notre excellent critique M. Reifmann [3].

Le tableau que nous offrent les observations personnelles de notre poète n'est pas sans charmes. Moïse b. Ezra, le grand compositeur de Selihot, qui savait si bien attendrir les cœurs et leur inspirer aussi la crainte du Seigneur, n'était pas une de ces âmes bouleversées que les déceptions et les souffrances ont jetées dans un pessimisme aride et désolé. C'était un homme qui avait goûté la joie de vivre et qui avait aussi souffert, mais dont la confiance en Dieu et la résignation au sort étaient restées l'appui. La lutte entre les hommes lui paraît nécessaire, mais il estime qu'il n'est pas permis de les railler injustement et qu'il vaut mieux compter parmi les persécutés que parmi les persécuteurs.

MARTIN SCHREINER.

(*A suivre.*)

[1] De là l'expression des poètes גשמי נדבות. Ainsi, par exemple, Samuel ha-Nagid, *Magazin für die Wiss. des Jud.*, VIII, p. 56, l. 7 : וכל שיחך כמו גשמי נדבות ; Moïse b. Ezra, dans le *Tarschisch*, éd. Ginzburg, p. 20, str. 263 : למטרות עוז ימינו מחשבו כל מטר נוזלי שחקים כשעירים.

[2] ואלשאער אלא מדח קאל אן וגה אלממדוח אנור מן אלשמס וידה אסקי מן אלגית וחו אשגע מן אלית וצדרה אוסע מן אלבחר ומא ישבה ולדלך וכלה כלב פי צורה אלחק תדפע אליה צורה אלכלאם. M. b. E. dit lui-même dans une lettre (*Magazin*, VIII, p. 78, l. 24) : פניו שמש מכלימים, ואוריו סהר מעלימים, וידיו תבל מגשימים וגו.

[3] *Magazin*, VIII, partie hébr., p. 62.

Digitized by Google

LE COMMENTAIRE SUR JOB

DE R. SAMUEL B. NISSIM D'ALEP

Un ouvrage exégétique qui a été composé, au plus tard, dans les premières trente années du XIIIe siècle à Alep, est assuré d'avance d'exciter l'intérêt des érudits. A part R. Tanhum Ieruschalmi, l'histoire de la littérature ne cite aucun exégète biblique de cette époque qui n'ait eu sa patrie dans l'ouest ou dans le sud de l'Europe. Depuis la fin de l'époque des Gaonim, le judaïsme européen avait pris, sur ce terrain aussi, la direction du mouvement, et, soit en Espagne, soit dans le nord de la France, avait produit les ouvrages fondamentaux et classiques d'exégèse biblique qui devaient servir de règle pendant des siècles. C'est donc pour nous une bonne fortune de faire la connaissance d'un ouvrage exégétique qui peut être considéré comme un témoignage de la méthode et de la tendance des études bibliques en Syrie au commencement du XIIIe siècle, et qui mérite d'autant plus d'attention que son auteur n'est pas un écrivain obscur, mais était, en quelque sorte, le représentant autorisé du judaïsme de son époque et de son pays. Le nom de Samuel b. Nissim, dont le commentaire sur Job a été publié pour la première fois par l'infatigable M. Buber, dans les dernières publications de la Société *Mekize Nirdamim* [1], est connu depuis longtemps par les éloges que lui décerne Alharizi. Nous savons par le chapitre XLVI du Tahkemoni et par d'autres vers d'Alharizi, devenus célèbres, que la famille de Samuel était au nombre des plus anciennes et des plus distinguées de l'Orient, qu'elle était remarquable par la fortune, la noblesse de sentiments et la piété ; nous savons que son père Nissim était chef d'école à Alep, et que son grand-père Abraham avait occupé éga-

[1] מעין גנים, commentaire sur Job de Rabbi Samuel ben Nissim Masnuth. Publié pour la première fois, d'après un ms. d'Oxford. Berlin, 1889, XV et 135 p.; gr. in-8°.

Digitized by Google

lement une situation en vue. La maison de Samuel était hospitalière et était le lieu de réunion des indigènes et des étrangers, le centre où se rencontraient les gens de l'est et de l'ouest. Samuel b. Nissim est aussi l'auteur d'un poème liturgique pour le jour de Kippour. Ce poème, imprimé dans l'introduction, par M. Buber, se sert, pour la finale de ses strophes, des vers d'un poème de Juda Hallévi, et la rime du milieu de chaque strophe se rattache habilement au premier hémistiche des vers de Juda Hallévi. Les dernières syllabes des strophes portent en acrostiche le nom entier de Samuel b. Nissim, même l'épithète énigmatique משׂנות (= מסנות) qui, dans les lignes du début de la copie du commentaire de Job, accompagne son nom et celui de son père Nissim. Dans les lignes de l'introduction et les souscriptions des commentaires sur Daniel et les Chroniques, l'épithète est accompagnée de l'article arabe, אלמסנות. Mais les dernières notices contiennent encore une autre épithète, צקילי, qui permet de supposer que la famille de Samuel b. Nissim était originaire de Sicile.

Il est certain que le Samuel b. Nissim célébré par Alharizi est bien le même que l'auteur du poème liturgique et celui des commentaires dont nous venons de parler ; aussi pouvons-nous saisir avec une légitime curiosité l'occasion qui s'offre à nous, pour la première fois, d'étudier la méthode exégétique biblique de l'écrivain qui, au début de l'époque postérieure à Maïmonide, comptait parmi les sommités du judaïsme syrien. Si nous nous rappelons que c'est précisément à Alep que vivait Joseph Ibn Aknin, le disciple de Maïmonide, à qui celui-ci a dédié le Moré et qui fut probablement connu et estimé par Samuel ; si nous songeons qu'Alharizi, le traducteur du Moré, faisait partie du cercle des intimes de Samuel, en présence d'un livre biblique comme celui de Job invitant, en quelque sorte, aux dissertations philosophiques, nous sommes autorisés à nous poser une première question : l'influence de la philosophie religieuse de Maïmonide se fait-elle sentir dans le commentaire sur Job que nous avons sous les yeux ? La réponse est affirmative, quoique les éléments, épars dans le livre, qui peuvent être appelés en témoignage soient insignifiants et que le commentaire, tel qu'il est composé, ne se prête pas à une incursion sérieuse dans le domaine de la philosophie religieuse. L'influence de Maïmonide se reconnaît le plus visiblement dans l'explication de IX, 11 : « Il passe près de moi et je ne le vois pas, parce qu'il n'est ni un corps, ni une force dans un corps », לפי שאינו גוף ולא כח בגוף, et, s'il est dit dans Isaïe, VI, 1 : « Je vis le Seigneur », c'est là une vision prophétique, ou bien il faut expliquer ce passage d'après le principe « que la Tora s'exprime

Digitized by Google

dans le langage habituel aux hommes[1] ». Ici tout, jusqu'aux expressions prises isolément, rappelle Maïmonide ; il suffit de se reporter au troisième article de foi (dans le commentaire sur la Mischna, *Sanhedrin*, x, Introduction) et aux premiers chapitres du Moré. Les paroles de Job, vi, 10 (p. 24), sont ainsi paraphrasées dans notre commentaire : ותהיה נחמתי ושברי על צדקתי שאמות שאני מאמין בייחוד השם ובתורתו ומודה באלהותו. Ici, il est facile de reconnaître que le second article de foi de Maïmonide a servi de thème à ce développement. Notre commentaire paraphrase le mot באחד de xxiii, 13, ainsi (p. 74)[2] : « בענין אחד לא ישיגהו מקרה ». On peut comparer à ces mots les paroles de Maïmonide, dans le lviie chapitre du Ier livre, sur l'attribut de l'unité divine. La deuxième partie du verset, « ce que son âme désire, il l'exécute », est expliquée par notre commentateur comme la profession de foi philosophique de Job, à savoir que Dieu a créé le monde suivant sa volonté éternelle, immanente, et non d'après une volonté accidentelle (p. 74) : אני מאמין שהוא ברא העולם כחפצו לא כחפץ מקרי אך כחפץ נצחי (cf. la fin du liiie chapitre du Ier livre du Moré). Job se défend ainsi contre le reproche d'Éliphaz (sur xxii, 15, p. 71), qui l'accusait de croire à l'éternité, à la préexistence de l'univers (קדמות העולם). Sur xxxv, 15 (p. 113), notre commentaire mentionne une explication d'après laquelle Elihu aurait reproché à Job de n'avoir pas approfondi l'essence de Dieu et le vrai sens de ses qualités : איוב לא חקר לכל דברי השם כראוי לו ולא אמתת מדותיו עד סופה[3].

Il explique les mots difficiles de xix, 26 : ומבשרי אחזה אלוה, de la manière indiquée par Bahya (Devoirs des cœurs, ii, 5) : « par la structure de mon propre corps, je reconnais Dieu (p. 61) », מאיברי ויצירתם ותקנת גופי בהסתכלותי בהם אחזה אלוה כלומר נפלאות הבורא כי בראות הנוצר ידע האדם נפלאות היוצר.

Mais, quel que soit l'intérêt qu'il y a à enregistrer le fait que si tôt après la mort de Maïmonide, on trouve des traces de son influence dans un commentaire biblique composé à Alep, il ne faut pourtant pas oublier que le commentaire lui-même, en général, n'a pas subi cette influence. Les particularités que nous avons citées prouvent seulement que l'auteur n'était pas hostile aux études philosophiques, alors qu'en exégèse, il suit les sentiers frayés et refuse absolument de transporter les spéculations de la

[1] S. b. N. a appliqué encore une fois la règle דברה תורה כלשון בני אדם à ii, 3 (ותסיתני).

[2] De même Levi b. Gerson dans son commentaire sur ce passage.

[3] Cf. aussi, sur xxviii, 11 (p. 87), ידיעת הקב"ה על אמיתתה.

Digitized by Google

philosophie religieuse dans les controverses de Job et de ses amis. Ce que nous pouvons apprendre, dans le commentaire sur Job, sur le système d'étude de la Bible, c'est la constatation que l'exégèse traditionnelle, telle qu'elle est consignée dans la littérature du Talmud et du Midrasch, continue à être dominante et à servir de base pour l'interprétation de la parole biblique. Le titre de « Midrasch », qui est appliqué à notre commentaire dans l'unique manuscrit qui nous en reste (מדרש ספר איוב), mais que portent aussi les autres commentaires de Samuel qui ont été conservés (מדרש דברי הימים, מדרש דניאל), paraît lui avoir été donné par l'auteur lui-même. L'ouvrage se rattache, en effet, à ces productions de la littérature exégétique qui, par la matière qu'elles traitent, appartiennent à la littérature du Midrasch, puisqu'elles se bornent, en grande partie, à réunir les interprétations midraschiques trouvées dans diverses sources, en y ajoutant quelques interprétations personnelles, de manière à former ainsi un commentaire perpétuel sur un livre de la Bible. C'est ainsi que procéda notamment, un siècle avant notre auteur, Tobia b. Eliézer, dans son *Lékah Tob* (sur le Pentateuque et les Meguillot). C'est ainsi que Samuel b. Nissim composa un « Midrasch » sur Job ; mais, comme il ne se borna pas à utiliser la littérature de l'exégèse traditionnelle, et qu'il eut recours également aux ouvrages d'exégèse proprement dite, son travail se distingue très sensiblement de celui de Tobia b. Eliézer. A vrai dire, il a un double caractère : il mérite à bon droit le nom de Midrasch, mais il peut aussi être compté parmi les ouvrages exégétiques au sens étroit du mot, auxquels il se rattache aussi par la matière traitée, comme nous le démontrerons à l'instant. L'éditeur s'est dévoué à la tâche, à laquelle il était éminemment propre mieux que personne, d'indiquer les sources des passages du Midrasch cités et utilisés par Samuel b. Nissim pour l'explication de chaque verset du livre de Job [1], et il n'a échoué que pour quelques-unes de ces indications [2]. Outre le Talmud de Babylone et de Jérusalem, Samuel cite la Tosefta, le Sifrê, la Mekhilta, les ouvrages midraschiques désignés sous le nom collectif de Rabba, sur le Pentateuque (à l'exception du Deutéronome) et sur les cinq Meguillot, les Midraschim sur les Psaumes et les Proverbes ; les deux Pesikta, Tanhuma, Pirké de R. Eliézer, Abot di Rabbi Nathan ; en un mot, presque toute la littérature midraschique qui nous a été conservée.

[1] Il se borne à faire précéder les citations de cette indication générale « Nos docteurs ont dit ».

[2] La controverse sur ארך dans le discours d'Elihu, citée à propos de XXXVII, 21, se trouve dans Genèse rabba, XXVI *in fine*.

Digitized by Google

Les Targums paraissent aussi avoir été sous les yeux de Samuel b. Nissim dans toute leur étendue. Outre le Targum sur Job, très souvent utilisé, il cite des passages du Targum classique sur le Pentateuque (qu'il ne désigne jamais sous le nom d'Onkelos ; le plus souvent il dit מתרגמינן), du Targum palestinien sur le Pentateuque (תרגום ירושלמי sur Gen., II, 7, la citation se trouve dans le Targum dénommé faussement Targum de Jonathan), du Targum des Prophètes, des Psaumes, et des Proverbes. Il utilise le Targum sur Job de la manière la plus large dans un but exégétique, et ces citations peuvent servir avantageusement pour la critique du texte du Targum. Il donne notamment sur certains points plusieurs versions du Targum, même là où notre texte n'a qu'une seule version (p. ex. sur XXVIII, 5 ; XXX, 8 ; XXXI, 29 ; XXXIII, 22). En d'autres endroits, il présente comme étant du Targum unique ce que notre texte qualifie de תרגום אחר (sur XIV, 22 ; XVIII, 12 ; XXIV, 20 ; XXX, 24 ; XXXVIII, 12), ou il présente sous le nom de תרגום אחר, נוסחא אחרת, ce qui dans notre texte est le Targum ordinaire (sur XXVII, 6 ; XXXI, 18 ; XXXI, 23 ; XXXIX, 29). Ainsi se confirme la constatation que j'ai faite, dans mon étude sur le Targum de Job [1], que les traductions désignées par תרגום אחר semblent précisément, d'après tous leurs caractères, faire partie du Targum général [2]. Ce qui sur XXX, 11, est désigné par נוסחא אחרת est dans notre texte simplement incorporé à la traduction.

Les explications de certains passages rapportées par notre auteur sous la forme anonyme de יש אומרים prouvent qu'il avait sous les yeux, outre le Midrasch et le Targum, différents commentaires sur le livre de Job. Il accepte sans observation, souvent littéralement, les explications des deux grands exégètes de l'Occident, Raschi et Ibn Ezra, dont les ouvrages étaient donc déjà lus en Syrie au commencement du XIIIe siècle. M. Buber n'a pas jugé nécessaire de signaler chaque fois les emprunts de Samuel à ces deux commentateurs, mais ses indications suffisent à l'établir. Voir, au sujet de Raschi, p. ex., I, 3 ; IV, 10 ; IV, 11 ; au sujet d'Ibn Ezra, sur I, 1 ; I, 14 ; II, 8 ; II, 11 ; III, 6 ; III, 8 ; IV, 15. Il est permis de supposer que, parmi les explications citées sans nom d'auteurs, il y en avait aussi du Gaon Saadia. Nous nous bornons à signaler la conception rationaliste de la réunion des « fils de Dieu et de l'accusateur » (I, 6), par lesquels, d'après

[1] Cf. Grätz, *Monatschrift*, XX (1871), p. 218.

[2] Une autre confirmation de ce point nous est fournie par les citations du Targum, dans le commentaire sur Job de Nachmanide ; voir, à ce sujet, Perles, dans le *Monatsschrift*, VII, 147, notes.

Digitized by Google

Saadia, on désigne des êtres humains (p. 4), l'explication de יקום (VIII, 14) par « fils de soleil » (חבלי השמש, p. 30), celle de יצהירו (XXIV, 11) comme dérivant de צהרים (ישבו בעת צהרים, p. 76) ; ces explications appartiennent au Gaon et sont mises par Samuel b. Nissim au compte d'anonymes (יש או'). Nous montrerons plus loin, quand nous parlerons de l'arabe, que son commentaire prouve qu'il a utilisé la traduction de Job de Saadia. Parmi les explications mises au compte d'anonymes, nous signalerons encore les suivantes comme dignes de remarque : III, 5 (p. 11), יבעתוהו, par transposition des lettres (בהפוך האותיות), équivaudrait à יתעבוהו (cf. IX, 31). — V, 22 (p. 21), כפן se rattache à כפנה, Ézéchiel, XVII, 7, il doit être expliqué, par transposition de lettres, par le mot talmudique כנופיא, assemblée, dans le sens de rassemblement d'une armée pour la bataille [1]. — VI, 3 (p. 22), לעו = נעו : « mes discours errent çà et là ». — XV, 4 (p. 48), ותגרע שיחה = ותכרע בשיחה. — XXXVII, 8 (p. 119), ומזרמים = וממזרים, « des pluies ». — XXI, 31 (p. 69), פניו = אפניו (מי יגיד לך דרכו של הקב"ה על אפניו ועל אמתחו אין לעמוד על דרכיו). — XXV, 5 (p. 81), עד = l'araméen עדי « céder » (Targum sur Exode, XIII, 22) : « la lune disparaît », c'est-à-dire s'obscurcit. — XXX, 6 (p. 95), ערוץ נחלים est une vallée étroite, traversée par une rivière bornée par des montagnes crevassées, dans laquelle on ne peut pénétrer qu'avec beaucoup de peine. — XXXV, 14 (p. 112), « le droit est devant lui » ; cela veut dire : à ce que tu prétends, ô Job, ton jugement est prononcé devant Dieu, tu es condamné et cependant tu espères en lui. — XL, 31 (p. 131), צלצל signifie « sel », comme le terme roman sal (מלשון לעז שקורין למלח צאל) : ce nom donné au sel vient de ce qu'il préserve le poisson de la pourriture (אצל, Eccl., II, 10).

La singulière étymologie citée en dernier lieu, qui met ainsi en avant un mot non sémitique ayant la même consonnance, rappelle, dans tous les cas, la méthode comparative du Talmud et du Midrasch, quand ils rapprochent des mots bibliques des mots grecs, et celle d'Ibn Koreisch, quand il explique l'hébreu par le berbère. C'est le seul exemple de ce genre qu'offre Samuel b. Nissim, tandis que le véritable système de philologie comparée, qui a recours à l'hébreu moderne, à l'araméen, à l'arabe, pour l'explication de la Bible et qui, depuis Saadia, joue un si grand rôle dans l'exégèse biblique, est représenté également chez notre auteur par quelques bons exemples.

[1] Cette explication de כפנה appartient à Aboul-Walid, voy. *Kitâb-ul-uçûl*, 329, 12. Les Juifs de Damas lisaient aussi dans le texte כנפה ; voy. Parhon, *Makberet*, *s. v.* כפן.

Digitized by Google

Comparaisons avec l'hébreu moderne : VIII, 12 (p. 79), אִבּוּר, « l'endroit où croît le roseau » ; cf. עלין שנושרין מאיבידהן (la source de cette citation est ignorée de M. Buber). — X, 8. A עצבוני, cf. אין מעצבין את הקטן, M. *Sabbat*, XXII, 6, 147 *a*, « emmailloter un enfant, étendre les membres d'un enfant ». — X, 16 (p. 36), תתפלא בי, « tu y regardes de près avec moi quant à l'examen de mes œuvres », cf. לא יפלא את כליו, M. *Sabbat*, I, 3. — XIV, 22 (p. 48), נפשו, « son monument funéraire » (cf. נפשות, j. *Schekalim*, 37 *a*) ; תאבל עליו, « le couvre », d'après Ez., XXXI, 15, האבלתי = כסיתי. — XVI, 12 (p. 53), ויפרפרני, « il m'a réduit en miettes » ; cf. פירורין, « miettes de pain » (M. *Sabbat*, XXI, 3). — XXX, 36 (p. 121), à אענדנו, notre auteur compare, outre מעדנות (Job, XXXVIII, 31), התיר ראשי מעדנות (*Soucca*, 13 *b*). — XXXIII, 6 (p. 105), קרץ se dit de la pâte coupée. — L'explication de להתגרד (II, 8, p. 9) et טורף (XVIII, 4, p. 57) se trouve aussi chez Aboul-Walid. — Samuel b. Nissim cite comme explications données par d'autres les suivantes : XVIII, 2 (p. 57), קנצי de קנס, « punir », ainsi : עד מתי אתם משימים עונש לדבריכם ; XXX, 17 (p. 97), celle de מנקר באבטיח (v. Tos. *Terumot*, 7, fin) ; XXXII, 19 (p. 105), אובות signifie l'ouverture du col de la chemise, qui, quand la chemise est neuve et étroite, se déchire facilement en faisant entendre un bruit particulier. Le mot se trouve dans cette phrase : לא יכניס ראשו בתוך אובו ויקרא ק"ש (*Tosefta Berachot*, II, 15) [1]. Nous mentionnerons encore, à titre de curiosité, que, XXX, 12 (p. 96), אידם est rendu par מעשיהם הרעים, par analogie avec אידיהם, M. *Aboda Zara*, I, 1. — En un endroit, Samuel b. Nissim invoque le langage des pioutistes, à propos de VI, 10 (p. 24) : ואסלדה אין לי חבר אבל המתנבאים בדברי שיר משוררין אותו במקום תהלה ותחנה ובקשה.

Les étymologies tirées de l'araméen sont plus rares. La dérivation de שחין (II, 7, p. 8) de l'ar. שחין, « devenir chaud », se trouve

[1] Au lieu de אובו, la leçon ordinaire est קובו, tandis que le ms. d'Erfurth a חיקו. Cette dernière est l'explication du mot original que Samuel Ibn Gama (Additions à l'Arouch éd. Buber, *Grätz-Jubelschrift*, p. 18) explique par le חובו de Job, XXXI, 33. Celui-ci ajoute que R. Nissim (avec l'épithète אלוף, au lieu de אלוף) a aussi écrit ce mot avec חי"ת, donc חובו au lieu de אובו. De חובו a paru provenir facilement קובו. Comme terme intermédiaire entre חובו et אובו, il y a le syriaque עובא, qui se trouve aussi dans le Targum sur les Psaumes, Job et les Proverbes (v. Levy, *Wörterbuch*, II, 195). Le mot signifie le giron, ensuite les plis supérieurs de la poitrine au vêtement ; mais, d'après notre auteur, c'est l'échancrure du col du vêtement. Samuel Ibn Gama (*l. cit.*) le traduit par l'arabe طوق (proprement « collier »). Cf. aussi *Baba Kamma*, fol. 81 *a*, où, à côté de אובו של אילן, se trouve aussi la version חובו של אילן (*Dikduke Sofrim*, XII, 182 ; Levy, *Neuh. Worterb.*, II, 1). La comparaison de אובות חדשים avec אובו de la Tosefta se trouve déjà, mais sans explication, chez Ibn Ezra, *ad loc.*

Digitized by Google

aussi chez Aboul-Walid ; de même le rapprochement de יחזה (VIII, 17, p. 30) avec חזותיה, Daniel, IV, 17. L'explication de ישופני (IX, 17, p. 32) par ושפית, Targum de ואכות (Deut., IX, 21) est empruntée à Raschi. — A תמלא (XV, 32, p. 52), notre auteur compare מולאי (*Yebamot*, 75 *b*, et ailleurs) dans le sens d' « abréger la vie ». Au sujet de XI, 10 (p. 38), il cite une opinion d'après laquelle יחלף aurait des rapports avec l'expression איתתא חליפתא (c'est sans doute ainsi qu'il faut lire, au lieu de א' חלישתא), appliquée par les anciens à la femme enceinte ; יסגיר serait alors à expliquer par סגר (I Sam., I, 6) : « soit qu'il donne la fécondité, soit qu'il stérilise le ventre ».

Les explications d'après l'arabe se trouvent, en partie, dans la traduction de Saadia (ainsi רסן, XXX, 11 et XLI, 5 ; ערקי, XXX, 17 ; פחדיו, XL, 17), ou dans le dictionnaire d'Aboul-Walid (ainsi, sur אבו, VIII, 12 ; קמט, XVI, 8 et XXII, 16 ; חמרמרו, XVI, 16 ; רגבים, XXXVIII, 38 ; צאלים, XL, 22). Pour rendre certains mots hébreux par des mots arabes n'ayant avec eux aucun lien de parenté, il suit aussi Saadia (גמא, VIII, 11, les noms des constellations dans IX, 9), ou Aboul-Walid (נחש, XXVI, 13 ; פטדה, XXVIII, 19 ; ראם, XXXIX, 9)[1]. Cependant on trouve aussi chez lui des rapprochements personnels de l'hébreu avec l'arabe qui méritent l'attention. Sur I, 17 (p. 6), il fait remarquer, à propos de ראשים, qu'en arabe ראס signifie une troupe de bandits. — עצבוני, X, 8 (p. 34), est rapproché par notre auteur de l'arabe אעצאב (ובהם היא תנועת האיברים). Au sujet de ירטני, XVI, 11 (p. 53), il renvoie à ורטה, qu'il explique ainsi : דבר קשה שיבא על האדם ואינו יכול לצאת ממנו אלא בצער גדול. A propos de חתר, XXIV, 16 (p. 78), il observe qu'une cavité ronde s'appelle en arabe חתר. רחם, XXIV, 20 (p. 79), signifie les proches parents, comme l'arabe אלרחם. Sur יריעם, XL, 9 (p. 130), il observe qu'on emploie le même terme en arabe pour désigner celui qui parle d'une voix claire et haute : il tonne et lance des éclairs (ארעד ואברק). יתור הרים, XXXIX, 8 (p. 128), signifie, comme l'arabe, פצול אלגבאל, « les endroits des montagnes inaccessibles aux autres animaux ». — Il cite aussi d'intéressantes comparaisons avec l'arabe au nom d'autres auteurs ; ainsi, l'explication de קנצי, XVIII, 2 (p. 57), d'après l'arabe קנץ, « chasser » (עד אנה אתם צדים אותי בדברי) ; cette explication a été adoptée dans les temps modernes par Schultens ; נטמינו, XVIII, 3 (p. 57), d'après מטמינה (שכן קורין בערבי לארץ השפלה מוטמינא) : « nous sommes abaissés » ; העורקים, XXX, 3 (p. 94), « creuser les racines »,

[1] Samuel b. Nissim a aussi adopté d'autres explications d'Aboul-Walid, p. ex. celle de רגע, XXI, 13 = מרגעה, repos.

Digitized by Google

d'après l'arabe ערוק = שרשי האילן ; חף, XXXIII, 9 (p. 106), par permutation du ח avec le ע, de עפיף, « sincère » (אדם שהוא תוכו כברו).

Touchant ses propres traductions de mots hébreux par des mots arabes, il faut remarquer surtout que, selon lui, עופרת, XIX, 24 (p. 61), ne signifie pas le plomb malléable, mais une substance plus dure que le fer appelée en arabe פולאד אלהנד (c'est ainsi qu'il faut lire, au lieu de בעלאד א'), ou דכור (au lieu de דכיר) ; c'est donc l'acier. Au sujet de VI, 4 (p. 23), il fait cette observation que le poison avec lequel on trempe les flèches s'appelle en arabe בקלה. — אחו, VIII, 11 (p. 19), dans la langue de la Mischna אספסתא, se dit en arabe פצפצה. — עור שני, XIX, 20 (p. 60), c'est la gencive, en hébreu moderne לסתות, en arabe לתא.

Parmi les autres explications de mots de Samuel b. Nissim, nous citerons d'abord les suivantes, où il admet la transposition des lettres radicales [1] : תהלה, IV, 18 (p. 16), = התולה, « tromperie » ; יזרבו, VI, 17 (p. 25), d'après מרזב, en hébreu moderne « gouttière » ; ירשיע, XXXIV, 29 (p. 110), = יריעש, contraire de ישקיט ; נפשו, XLI, 13 (p. 133), « son souffle », de נשפת, Exode, XV, 6. — Ensuite l'explication de mots polysyllabiques en les décomposant en plusieurs racines : גלמוד, III, 7 (p. 12), signifie גלום מכל מדה טובה ; פרחח, XXX, 12 (p. 96), de פרח חח ou פרי חח, c'est la comparaison des méchants avec des buissons d'épines, comme dans II Sam., XXIII, 6 ; רטפש, XXXIII, 25 (p. 187), de רטוב, « plein de force, frais », et פש, « fécond » (d'après נפשו, Hab., I, 8, « être nombreux »), le ב est élidé comme dans ירבעל. Voici d'autres explications dignes d'attention : הותי, VI, 2 (p. 22), de נהייתי, Daniel, VIII, 27 ; משוש, VIII, 19 (p. 30), = מסוס, Is., X, 18, dans le sens du Psaume LVIII, 8 ; אשא, XIII, 14 (p. 43), « renverser », d'après למשאות, Ez., XVII, 9 : dans les grandes souffrances, les malades se mordent souvent les mains ; חצצו, XXI, 21 (p. 68), « ont disparu comme des flèches », de חֵץ ; תועפות, XXII, 25 (p. 72), « ce qui est le prix de l'effort », comme יגיע (Ps., CXXVIII, 2) ; יחבלו, XXIV, 3 (p. 75), « ils attachent des liens (חבל) à la tête du bœuf », pour le conduire : l'âne, en sa qualité d'animal plus doux, se laisse conduire sans lien ; בנער, XXXVI, 14 (p. 114), « dépouillement, dénûment absolu », de נעור (Néh., V, 13) ; חכה, XL, 25 (p. 131), c'est l'hameçon crochu, en fer, qui pénètre dans le palais (חֵך) du poisson.

Diverses remarques lexicologiques : עבדה, I, 3 (p. 3), dési-

[1] L'explication de נאלח, XV, 16 (p. 49), par חלאתה, Ez., XXIV, 16, se trouve déjà chez Aboul-Walid.

Digitized by Google

gne l'ensemble de la domesticité et des champs travaillés par elle ; cf. ונעבדתם (Ex., XXXVI, 9). Au sujet de IV, 8 (p. 15) : c'est l'usage de la langue hébraïque (דרך לשון העברים) de désigner les mauvais desseins par « l'action de labourer », et le châtiment qui en résulte, par « la moisson », p. ex. Osée, X, 13. Au sujet de IV, 14 (p. 16), הרעיד eût été mieux à sa place que הפחיד. V, 2 (p. 18), כעס et קנאה sont synonymes, cf. Deut., XXXII, 21.

On ne trouve que peu d'observations grammaticales dans notre commentaire ; ainsi, p. ex., la détermination de la forme ויוחקו, XIX, 13 (p. 61) ; celle de שרשיו, XVIII, 16 (p. 59) [1]. A propos de certains verbes, S. b. N. se permet des explications à l'aide de racines qui n'ont qu'un faible lien de parenté avec ces mots, toutefois non sans faire observer expressément que les racines sont différentes. Ainsi ישיב, IX, 13 (p. 32), de שביב, XVIII, 8 = יבעיר ; de même להשיב, Isaïe, LXVI, 15 (avec cette remarque אע"פ שאינו משרשו לגמרי) ; והתעוררתי, XXXI, 29 (p. 101), = שמחתי de מתעדה, Ps. XXXVII, 35 (ואם הם שני שרשים) ; עוררו, XXXVI, 25 (p. 115), de אשרוני, Gen., XXX, 13 (ואע"פ שאינו משרשו). Cependant il explique sans remarque spéciale גר, XXVIII, 4 (p. 86), d'après הנגרים, II Sam., XIV, 14, suivant Raschi [2] ; de même, sans faire d'observation sur la diversité des racines, il fait dériver כפך (= כפייתך), XIII, 21 (p. 44), du talmudique כופין אותי.

Quelques remarques syntaxiques méritent aussi notre attention. Sur I, 19, הנערים, terme qui comprend aussi les jeunes filles : דרך הלשון הוא כשיהיו זכרים ונקבות הוא מספר עליהם בלשון זכר ; sur XXXVII, 8 (p. 118), il dit דינו לדעת מעשיהם ואמר מעשהו בל' יחיד שהוא רוצה כל אחד ואחד מהם ; sur I, 4 : לפי שגלי דבר שהוא נעשה לשון עתיד שהיה : תמיד תדיר הוא נכתב כמו לעתיד ; sur III, 3 (p. 11) : אומר הלואי יאבד יום שהייתי עתיד להולד בו ; sur XVII, 2 (p. 55) : דרך לשון העברים לומר אם לא כך וכך מאמת הדבר.

Pour indiquer qu'une expression biblique est métaphorique, doit être prise au figuré, notre auteur se sert presque exclusivement du terme על דרך השאלה (voir sur III, 3 ; V, 23 ; VII, 5 ; VIII, 14 ; IX, 26 ; XII, 2 ; XVI, 15 ; XXI, 18 ; XXVIII, 11 ; XXX, 11 ; XXXVIII, 27 ; XXXIX, 25), ou על דרך ההשאלה (III, 9), על השאלה (XXX, 21). C'est la traduction de l'arabe עלי אלאסתעארה ou עלי סביל אלאסתעארה, qui

[1] Comme terminologie grammaticale notons : III, 3, גוף דבר עומד, terme concret ; IV, 2, גוף המדברים ; XV, 24, לשימוש ; XVII, 15 et XXXIV, 8, מקור ; XVIII, 2, הגוף במקום הדגש ; XX, 18, יגע שם דבר על משקל דבר ; XXIII, 7, נוכח מופעל שהוא קמוץ ; XIV, 19, המים פועלים ; III, 5 et ailleurs, הפוך האותיות.

[2] Au lieu de ממקום שהוא נודע וגר, lire מ' ש' נובע ונגר (Cf. Raschi, in loco).

Digitized by Google

est l'expression la plus usitée chez Aboul-Walid pour indiquer les expressions métaphoriques (il signifie, en réalité, « emprunt »)[1]. Jehuda Ibn Tibbon traduit ce terme de la même façon. On trouve une fois להרחבת הלשון (XL, 24), traduction de l'arabe עלי אלאתסאע[2]. Par כמשמעו il indique (III, 10) qu'une expression doit être entendue selon le sens littéral. L'hyperbole s'appelle דרך הפלגה (VII, 19), ou דרך משל והפלגה (XL, 23)[3]. L'union de deux synonymes pour former une seule expression, comme ארחות דרכם, VI, 18 (de même דרך ארחותיך, Isaïe, III, 11 ; גשם מטר, Job, XXXVII, 6), est désignée par notre auteur, qui emploie ici très ingénieusement un terme talmudique, de cette façon : סמך מין אל מינו. La répétition de la même pensée amenée par le parallélisme est appelée par lui והענין כפול (IV, 6 ; XXVIII, 14), et aussi כפל הענין לחזק הדבר (XX, 13).

Quelquefois S. b. N. renvoie, pour l'explication d'un passage, à un passage analogue de l'Écriture sainte. C'est ainsi qu'il explique תבוא, IV, 5 (p. 15), d'après הבאה עליו II, 16. Pour V, 3 (p. 18), il renvoie à Ps., LVIII, 10 et XXXVII, 35. V, 14, est expliqué d'après Michée, III, 6, ou d'après Jérémie, XV, 9. Pour V, 25 (p. 21), il renvoie à Exode, XXXIV, 24; pour VIII, 13 (p. 29), à Ps., XCII, 18 ; pour X, 15 (p. 36), à Ps., XXV, 18 ; pour XV, 28 (p. 51), à Ps., XLIX, 12[4]. Quoique toutes ces particularités montrent assez le caractère de sa méthode d'interprétation, il faudrait cependant faire un choix de ses explications les plus diverses pour caractériser son système d'exégèse, d'autant plus que, dans le commentaire, ses propres explications sont mêlées aux extraits de la littérature midraschique et qu'à la simple lecture, l'exégète ne se distingue pas suffisamment du compilateur. Les quelques exemples suivants suffiront pour remplir ce but en partie, et contribueront, en tout cas, à mettre dans sa vraie lumière l'action qu'il a exercée et la place qu'elle occupe dans l'histoire de l'exégèse biblique.

I, 19. Les nouvelles de malheurs qui mettent la patience de Job à l'épreuve forment une gradation de calamités toujours plus dures (p. 7). — III, 24. C'est l'habitude des malades, quand on leur présente un remède ou de la nourriture, de soupirer, de se plaindre et de ne se résoudre que difficilement à prendre

[1] Voir mon étude *Aus der Schrifterklärung des Abulwalid Merwan Ibn Ganah* (Leipzig, 1889), p. 31.

[2] Ibn Tibbon traduit על דרך ההרחבה ou על דרך הרחבת הלשון.

[3] דרך משל, expression usuelle chez Ibn Ezra se trouve aussi chez S. b. N. (IX, 31 ; XXIX, 6; XXXIII, 24 ; XXXVI, 16 ; XXXVIII, 3). Voir aussi IV, 19, במליצתו.

[4] Nous signalerons ici l'explication donnée par occasion de certains passages bibliques : Lév., XIX, 20 (pour XXVII, 6); II Sam., I, 18 (XXIX, 20); II Rois, IX, 25 (I, 3); Isaïe, XXXVIII, 12 (VII, 6); Is., LI, 15 (VII, 5); Ps., XI, 7 (XXII, 2).

Digitized by Google

ce qui leur est prescrit ; parfois les malades versent à cette occasion d'abondantes larmes (p. 14). — IV, 10 et 11. Les cinq noms du lion forment une gradation descendante, car chacun désigne une espèce plus faible que le précédent (p. 15). — IV, 19. Le sujet de ידכאום est les habitants des maisons d'argile, c'est-à-dire les âmes qui les (les maisons d'argile, les corps) brisent, en quelque sorte, en les quittant et les donnent en pâture « aux vers » voir Is., LI, 8 (p. 17). — XIII, 27 : « Quand je marche et regarde en arrière, je vois la trace de tes pas gravée dans mes propres empreintes de pas, tant tu m'observes à chaque pas » (p. 44, conformément à l'explication de Raschi). — XV, 30. Il est si faible et si épuisé que, si cela était possible, un souffle de sa bouche l'emporterait (p. 51). — XVIII, 7. Tant que l'homme est sain, ses pas sont grands et légers ; quand il est faible, ils deviennent courts et lourds (p. 58). — XVIII, 20, אחרונים sont les gens de l'ouest, קדמונים ceux de l'est. On ne nomme que ceux-ci, et non ceux du sud et du nord, parce que la partie du monde habitée ne s'étend que de l'est à l'ouest (לפי שאורך היישוב אינו אלא מן המזרח למערב, p. 59). — XIX, 22, אל = אלה ; cf. Gen., XXVI, 3. Job dit à ceux qui sont assis devant lui : « Pourquoi me persécutez-vous comme ces compagnons qui m'injurient (p. 61) ? » — XXX, 11. « Les tendons de mon corps, qui donnent le mouvement, sont relâchés (p. 95). » — XXXIX, 13, רננים est sans doute le paon, qui est orgueilleux de ses ailes et des couleurs de sa queue ; comme preuve de cette interprétation, on peut prendre l'explication du Midrasch (Genèse rabba, XVI), qui explique le כנף de Gen., VII, 14, par « paon » (p. 128)[1].

Un fait qui caractérise bien la tendance de Samuel b. Nissim, c'est qu'il ne dédaigne pas l'interprétation de la valeur numérique des lettres. Le י qui manque dans le *Ketib* et se trouve dans le *Keri* de על, VII, 1, signifie les dix ans qui séparent les deux termes de la vieillesse, 70 et 80, d'après Ps., XC, 10 ; il en est de même du י qui manque dans le *Ketib* de ימיו (p. 27). — XXX, 2, il explique כלח comme un *notaricon*, comme étant les lettres initiales de כי לעולם חסדו. La phrase est interrogative : « La grâce de Dieu est-elle donc perdue pour moi, que je sois obligé de me tourner vers eux ? » (p. 94). — L'explication de לעד היה, XVI, 8 (p. 53), est aussi midraschique : « Ces épreuves me sont infligées d'après le dire d'un seul témoin, Satan » (I, 9).

Notre commentateur ne se borne pas à l'explication de versets

[1] David Kimchi croit aussi que par רננים on désigne le paon (voir Dict., s. v. רנן).

Digitized by Google

isolés du livre de Job, il analyse quelquefois des chapitres qui forment groupe, ainsi que le sens et les rapports des discours divers. Au sujet de IV, 12, il résume le contenu de la vision d'Eliphas (p. 16). Sens du chapitre V, 8-15, וטעם אלו הפסוקים שסדר, (p. 20). VI, 3, lien avec le discours d'Eliphas qui précède (p. 22). XV, 4, objet de la discussion de Job et d'Eliphas (p. 48). XXI, 34, résumé de la réponse de Job (p. 70). XXIII, 14, se rattache aux versets suivants (p. 75). XXVIII, 1, se rattache au passage précédent (p. 85, וטעם אלו המקראות). XXXVI, 9, pensée fondamentale du discours d'Elihu (p. 113, וכל דברים אלו של אליהוא תכחומים שלמים הם). XXXVIII, 1, sens de la réponse de Dieu (כלל המענה הזה כך הוא). — Du Targum sur I, 8, notre auteur déduit que Job était un non-israélite (p. 5).

Les passages du commentaire qui révèlent le milieu et l'époque où a vécu son auteur présentent un intérêt spécial. אבני השדה, V, 23, = בני השדה « les fils des champs », ainsi nommés parce qu'ils vivent toujours au grand air, comme les Arabes qui vivent sous la tente (p. 21). צמים, V, 5, se rattache à צמתך, Cant., IV, 1; ce sont des bandits qui masquent leur figure jusqu'au nez pour se rendre méconnaissables, comme les Arabes, qui se couvrent jusqu'au-dessus de la barbe et du nez, par dignité (p. 18). Diverses indications se rapportent à l'époque des croisades et des luttes intérieures qui troublaient les pays de l'Islam. בשוט לשון, V, 21, est expliqué d'après Ibn Ezra, כשישוטו האומות והלשונות לעורר מלחמות בעולם (p. 20). Il explique le mot וחפרת, XI, 8, ainsi : « Tu n'as pas besoin de murailles fortes et de hautes tours pour te protéger contre l'ennemi, un simple fossé (חפירה אחת) suffit pour te garantir » (p. 39). — Au sujet de IX, 6, il fait cette remarque שכן דרך עורכי מלחמה כשהם רוצין לירות חנית או כידון כנגד הנלחמים בהם הם מרעידין אותן תחלה ואחר כן מורים (p. 31). — Il a déjà été question plus haut des flèches empoisonnées. Il décrit les agissements des bandits qui rendent les chemins peu sûrs, à propos de XXIV, 4 (p. 77). Au sujet de XXV, 3, il décrit le despotisme des princes qui excite la terreur et a pour conséquence des soulèvements et des guerres :

מדת בשר ודם כשיש להם ממשלה ומלכות הן מטילין אימתן ופחדן על הבריות על בני מלכותם למלאות תאותן ולעשות בהם כחפצן וכל כך מטריחין עליהם עד שהם מורדין בהם ויעירו עליהם מלחמות וירבה הסיכסוך ביניהם (p. 80).

Il cite un trait particulier de ce despotisme à propos de XXVII, 19 : Quand le riche se couche pour mourir, ce n'est pas toujours sa famille qui prend possession de sa maison, car souvent le roi

Digitized by Google

confisque toute sa fortune (לפעמים המלך שולל כל נכסיו, p. 85). Il invoque aussi deux incidents de la vie paisible des laboureurs, à propos de certains passages de l'Écriture sainte : au sujet de XXXVI, 33, il parle des prédictions du temps faites par les pâtres (p. 117) : ואם תשאל על זה לרועי בקר ויאמרו לך שהם יודעים בניחוש כלומר כשהבהמה רובצת על צד פלוני המטר יורד. Au sujet de XL, 3, il parle de la pêche de poissons faite en prononçant des mots magiques (p. 131) : יש מקומות שצדים לשם הדגים בלחישה והוא דבר מופלא.

Quant au style de Samuel b. Nissim, il est facile à juger d'après les passages que nous avons cités. Il manie l'hébreu avec beaucoup d'habileté et de correction, comme, du reste, on le constate dans les poèmes qui nous ont été conservés de lui. Parfois il emploie des phrases talmudiques ; p. ex., au sujet de I, 1 (p. 2), après avoir cité les diverses opinions des anciens sur l'époque de Job : ואע"ג דאפליגו רבנן כולהי פלוגתא איוב מהוה הוה בעלמא אדעתא דכולהו ; (p. 5) לא הוא צריך למימר... אלא מאי טעמיה דא' ; au sujet de III, 8 (p. 12) : ומסתייעא הדין סברא ממאי דאמרו רז"ל ; au sujet de XIX, 24 (p. 61) : אלא שמע מינה כדאמרי". — Une petite digression halachique se trouve au sujet de XVIII, 4 (p. 57).

Il ne nous reste plus qu'à dire un mot de l'édition, par laquelle M. Salomon Buber s'est acquis un nouveau titre à l'estime générale pour les services qu'il rend à notre littérature. En dehors de l'introduction, où il traite de la personne de l'auteur et décrit, à grands traits, l'ouvrage, soulevant aussi la question du Midrasch de Job qui est cité par quelques sources, il a orné le texte, publié selon l'unique manuscrit de la Bodléienne (128, Neubauer), de signes d'interponction, de divisions en chapitres et versets, avec indication des passages bibliques cités, et en y ajoutant des notes contenant notamment l'indication des passages talmudiques et midraschiques cités ou utilisés dans l'ouvrage. L'éditeur a été souvent obligé de corriger le texte de son manuscrit ; cependant il est resté dans le texte de son édition une foule de fautes qui sont attribuables, en grande partie, aux corrections défectueuses des feuilles d'impression. Nous relevons ci-dessous quelques fautes importantes [1].

[1] P. VI, l. 7 lire *Litteraturgeschichte der synagogalen Poesie*, au lieu de *Zur Litteratur und Geschichte*. — P. XI, l. 19, l. ל' כ"ד, au lieu de ל' כ"ט (Ce passage est cité encore une fois, mais inutilement, l. 27). — P. 7, l. 7, lire לדהזכיר הבנות. — *Ibid.*, l. 21 : תשובתו au lieu de תשורתו. — *Ib.*, l. 23, après המעשה, suppléez שם. — P. 9, l. 5, להתחכך n'est pas à rattacher à la citation du Targum, mais à placer à part, le mot n'étant autre chose que l'explication de להתגרד. — P. 17, l. 6, suppléez ידכאו, après הנפשות. — *Ib.*, avant-dernière ligne, lisez תתקוף, au lieu de תתקפו. — P. 18, l. 8, lisez מיד, au lieu de מדי. — *Ib.*, l. 15,

Digitized by Google

Le commentaire sur Job de Samuel b. Nissim peut être rangé parmi les monuments les plus intéressants de l'exégèse du moyen âge pour l'histoire des études bibliques.

On voit dans ce commentaire comment les représentants les plus éminents des deux écoles exégétiques qui florissaient en Europe, l'école hispano-arabe et l'école du nord de la France, étaient déjà, au seuil du XIIIe siècle, parvenus à se faire valoir dans un des centres principaux du judaïsme oriental et comment, en dehors de l'adoption sans réserve du Peschat, de l'interprétation biblique rationnelle et simple que ces écoles ont préconisée, la valeur de l'exégèse midraschique s'affirme par une union directe et, en quelque sorte, naturelle avec la première, grâce à l'autorité de la tradition, comme nous l'avons constaté également, dans cette Revue [1], pour l'exégèse d'un autre représentant officiel du judaïsme qui a exercé son autorité en Espagne, au XIIe siècle.

Budapest, avril 1890.

W. BACHER.

l. שרצץ. — P. 22, l. 11 du bas, l. ורהוא. — P. 30, l. 3, ממש, au lieu de שמש. — P. 31, l. 26, le ר de בחדרו fait partie du commencement de la ligne suivante. — P. 36, l. 17, suppl. חיל devant אחר. — P. 40, l. 10, suppl. אם מן הארץ après אר מן הארץ. — P. 41, l. 2, peut-être מתנוססת. — *Ib.*, l. 4, suppl. בית avant בשישים. — P. 51, l. 3 du bas, suppl. דבר אחר avant אל יאמן. — P. 52, l. 10 du bas, avant יראוני il semble qu'il manque quelque chose. — P. 56, l. 3 du bas, que signifie מעניישין ? — P. 70, l. 8 du bas, l. מקרא au lieu de מקרה. — P. 71, la l. 5 est placée, par erreur, entre l. 4 et 6, sa vraie place est au commencement de la page avant la ligne 1. — P. 72, l. 20, l. שהנכסים. — P. 79, l. 19, l. ומספרם. — P. 85, l. 1, suppl. לא avant מהו. — P. 94, l. 15, l. אבותם au lieu de אבותיו. — P. 114, l. 20, l. והם, au lieu de ואם. — P. 125, l. 14. Le texte des versets bibliques 28 et 29 a sa place à la ligne 15, après דמא.

[1] *Revue des Études juives*, XVII, 272-284.

Digitized by Google

NOTES ET MÉLANGES

LES VICTIMES DE LA PRISE D'OFEN, EN 1686

Nous sommes dans la rue des Juifs à Nicolsbourg vers l'an 1690. Des victimes de toutes les calamités qui avaient atteint les Juifs dans les dernières années, des fugitifs venus de toutes les contrées, s'étaient réunis dans cette communauté, la plus grande et la plus hospitalière de toutes celles de la Moravie. Il y avait là des familles venues dans les sombres années 1648 et 1656, pendant le grand massacre de Pologne. Il y avait une communauté dans la communauté, formée par les exilés de Vienne de 1670. Il y avait aussi beaucoup des prisonniers d'Ofen qui avaient été rachetés par le jeune et héroïque Seuder Susskind Tausk, de Prague, en 1686, après la prise de la ville. En 1688, après la prise de Belgrade [1], arriva un nouveau flot de fugitifs, auxquels vinrent se joindre, après le terrible incendie qui réduisit Prague en cendres, en 1689, un certain nombre de malheureux n'ayant plus d'abri [2]. R. David Oppenheim venait précisément de prendre possession du poste de rabbin régional de la Moravie, avec résidence à Nicolsbourg.

Parmi les malheureux fugitifs qui s'étaient rassemblés dans ce ghetto morave se trouvait aussi une jeune veuve, Léa, fille d'Isaac d'Ofen, dont le mari, Jona ben Ahron, avait été tué à la prise de la ville. Déjà avant la nomination de R. David Oppenheim, elle avait fait déclarer au rabbinat de Nicolsbourg, par des témoins, la mort de son mari. Les exilés d'Ofen, Mathatias ben Israël Cohen,

[1] Kaufmann, *Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien*, 170, note 3.

[2] *Jeschurun*, VI, 143. Martin Meelführer, *Causas Synagogæ errantis*, Altorf, 1702, p. 17, dit, en parlant des dégâts causés par cet incendie dans la littérature juive: Illud Pragæ [incendium] consumsit quicquid vere rariorum codicum exquisitissimorum librorum Judaicorum in Germania unquam fuit.

Digitized by Google

David b. Elia et Abraham b. Simon, au nom de Simha d'Ofen, déclarèrent unanimement que Jona ben Ahron avait été trouvé tué. Mais cette déclaration avait paru insuffisante à R. David Oppenheim; aussi demanda-t-il une audition de nouveaux témoins. La déposition d'Abraham Cohen, qui a été conservée dans la collection manuscrite des Consultations d'Oppenheim, בשאל דוד (III, 12), nous offre quelques traits qui nous permettent de compléter le tableau des souffrances qu'endurèrent les Juifs pendant le siège d'Ofen. Nous avons là surtout un rapport impartial, exempt de jactance, naïf et sans arrière-pensée, sur la participation des Juifs à la défense de la ville. L'activité prodigieuse que les Juifs auraient déployée contre l'armée chrétienne n'est qu'une pure invention destinée à dénoncer les Juifs à la haine publique, et se réduit, en réalité, à un secours forcé, à une coopération imposée par les Turcs. La Communauté juive, habitant le long des bords du Danube, dans la partie de la ville qu'on appelle la ville d'eau, se vit obligée de fournir, chaque jour, vingt hommes, pour le service des munitions et des canons ; ils étaient chargés de transporter de la poudre et des boulets à la citadelle, à la forteresse, ou au château-fort, comme on disait à cette époque. La communauté désigna au sort ceux de ses membres qui devaient, pour accomplir ce service, se rendre dans la partie de la ville qui s'étend sur la croupe de la montagne d'Ofen et qui était fortifiée d'une manière formidable. Quand la ville basse fut prise d'assaut, le château-fort fut bloqué, et les derniers vingt porteurs de munitions se trouvèrent séparés de leurs coreligionnaires de la ville basse.

Cependant le château-fort ne put résister longtemps, et le lendemain les assiégés résolurent de se rendre aux Impériaux. Pour se faire comprendre des Turcs, les Autrichiens avaient emmené de la ville basse quelques Juifs en qualité d'interprètes. Les vingt Juifs se trouvant au château-fort purent ainsi apprendre quel avait été le sort des Juifs de la ville basse, lors de l'assaut, combien de leurs coreligionnaires y avaient laissé leur vie et avec quelle cruauté la soldatesque, avide de butin, avait traité la malheureuse communauté. Ce qu'ils entendirent était suffisamment terrible. Beaucoup de Juifs avaient été massacrés, mais la charité juive envers les morts qui, à Ofen aussi, avait provoqué la création d'une *Hebra Quadischa*, n'avait pas reculé, même en face de l'ennemi. Les cadavres furent recueillis dans un local proche de la synagogue, où l'on avait coutume de conserver les écrits et imprimés hébreux, vieux ou hors d'usage, la Geniza, et, dans la consternation générale, on eut également soin de faire la liste des victimes. Le vainqueur avait défendu d'enterrer les morts. Les

Digitized by Google

cadavres restèrent dans ce local du temple jusqu'à ce que le feu, qui réduisit leurs maisons en cendres, les consuma aussi.

Jona b. Ahron, d'après ce que Abraham Cohen avait appris des interprètes juifs, s'était trouvé parmi les victimes du massacre. Par un de ces hasards qui ont dispersé les sources de l'histoire juive dans les endroits les plus divers et les plus inattendus, cette liste des victimes d'Ofen, qui avait été dressée au milieu de la plus effroyable dévastation, a été conservée dans un *Mémorial* de Worms, qui se trouve aujourd'hui à Oxford, sous le n° 2,205, et qui faisait partie de la bibliothèque de R. David Oppenheim. M. Neubauer a publié cette précieuse liste, qui se trouve à la fin du manuscrit, dans le *Israelitische Letterbode*, VI, 144, de feu M. Roest.

Sur cette liste, véritable nécropole, nous trouvons, en effet, le nom de Jona b. Ahron. Mais, si notre consultation a permis ainsi de contrôler l'authenticité de cette nomenclature, nous croyons aussi y trouver les traces des circonstances douloureuses dans lesquelles ce registre fut composé. Du reste, dans la situation critique que traversaient alors les Juifs, et qui leur enlevait toute tranquillité et toute réflexion, comment leur eût-il été possible d'établir cette liste avec une exactitude complète? Il nous semble donc que Mathatias b. Israël Cohen, que l'on compte parmi les victimes du massacre, avec son épouse Hindel, fille de Joseph et une fille non mariée, est le même qui s'est présenté comme témoin devant le rabbinat de Nicolsbourg, pour certifier la mort de Jona b. Ahron. L'hypothèse qu'il y ait eu à Ofen deux hommes portant ce nom et tous les deux Cohen me paraît moins acceptable; je crois plutôt que Mathatias b. Israël Cohen a pu échapper au massacre et que c'est lui qui est venu dans le ghetto de Nicolsbourg. Si cette hypothèse détruit sur un point l'authenticité de notre liste, en revanche, je puis fournir une preuve de son exactitude parfaite sur un autre point. Nous possédons, en effet, une élégie composée par Isaac Schulhof, fils de Salomon Salman Möschel de Prague[1], gendre du rabbin plus fameux d'Ofen, R. Ephraïm Cohen, décédé le 3 juillet 1678, sur la mort de sa femme, tuée pendant l'assaut de la ville, et de son fils, âgé de sept ans, qui avait été enlevé aux côtés de son père et traîné en captivité, où il mourut au bout de trois mois à Raab (voir *Jeschurun* de Koback, VI, 136). Mais la femme d'Isaac, belle-sœur du rabbin d'Ofen, Jacob Wilner, tante de Zebi Aschkenazi, avait été tuée par les assaillants. C'est son nom qui se lit sur la liste des morts, dans Esther, la fille de R. Ephraïm, מרת אסתר בת מהורר אפרים.

[1] Voir Kaufmann, *Samson Wertheimer*, p. 5, note.

Digitized by Google

Les autres titres de son père ne sont pas mentionnés par manque de place.

Le dernier rabbin d'Ofen, R. Jacob ר"ר Wilner, fut plus heureux qu'Isaac Schulhof, son beau-frère, lequel eut la douleur de se voir enlever son fils pour être conduit à une mort certaine. Lui aussi avait déjà cru mort son fils, qui devint plus tard le célèbre Zebi Aschkenasi, lorsqu'il le retrouva à Hambourg. Pendant le siège même, Zebi avait réussi à se sauver en Turquie, tandis que les Brandebourgeois emmenaient son père en captivité, dont il fut racheté par la communauté juive de Berlin.

La coutume d'emmener des prisonniers, butin vivant, dans l'espoir d'une forte rançon, était, du reste, très suivie par les Turcs, comme par les chrétiens. Nous savons, par l'élégie d'Isaac Schulhof sur la chute d'Ofen (*Jeschurun*, VI, 142), que cette communauté, toujours prête à faire des sacrifices, rachetait encore en 1683 les Juifs prisonniers au camp de Vienne, où ils avaient été emmenés par les Tartares. Une autre consultation de R. David Oppenheim, III, 6, nous montre que c'étaient les communautés hongroises, voisines des frontières autrichiennes dans les environs de Mattersdorf, qui avaient été faites prisonnières par les Turcs et les Tartares, et retenues au camp pendant le siège de Vienne, jusqu'à ce que des coreligionnaires charitables eussent payé la rançon. Nous voyons, par l'exemple de la femme dont il est question dans cette consultation, combien de temps quelques-uns de ces prisonniers durent rester avec cette soldatesque. Après la défaite des Turcs devant Vienne, elle dut suivre l'armée dans sa retraite à travers la Hongrie, et fut conduite dans la forteresse turque de Belgrade.

Ceux qui, autrefois, avaient payé la rançon de malheureux prisonniers étaient maintenant dans une situation qui rendait nécessaire un appel à la charité publique de leurs coreligionnaires. Tandis que Sender Tausk dut laisser en otage, entre les mains de l'ennemi[1], sa vieille mère, son frère, et les gens de sa maison, pour réunir la somme qu'il avait promise pour le rachat de deux cent soixante-dix prisonniers et trente-cinq rouleaux de la Tora, en allant quêter en Autriche, en Allemagne et en Hollande, les communautés italiennes se concertèrent pour réunir de leur côté une somme pour la rançon de ces malheureux. Une collection manuscrite de lettres des années 1594-1724, que je possède, ren-

[1] Cf. Brann, dans la *Monatsschrift* de Graetz, 1881, p. 546. Cet homme si dévoué est mort jeune à la suite de ses souffrances et de ses fatigues. D'après les indications de S. Hock, il mourut le 22 nisan ou 20 avril 1702.

Digitized by Google

ferme une lettre de la communauté de Ferrare à la communauté de Vérone qui nous fournit un témoignage élogieux de la sympathie et de l'activité des communautés de l'Italie du nord et surtout de la communauté de Venise, à la date du mois de décembre de l'année fatale 1686.

DAVID KAUFMANN.

I

אה"ע שאלה י"ב

האשה מרת לאה בת יצחק מאובן אלמנת כמ"ר יונה בן אהרן מאובן בקולה מיללת וקולה מר קשרה מספד המרורים, מקור דמעה כמים הנגרים, אשר יושבת כמה שנים בדד כאלמנה, והיא צרורה ועגונה, ולא מצא"ה מנוח היונ"ה, שנהרג ביום קרב ולא ניתן לו חנינה, ורבים אומרים לנפשה על מיתת בעלה בשפה נאמנה, אך לא ניתן לצרף עדותן וכולם כאחד עונים ואומרים שקרב אליו רב החובל ומיתה קשה ומשונה היה סובל[1]

והעני' זו חשבה להישבר, לפני כל יושבי על מדין כל רב וחובר חבר, למצוא למכתה הרופה וסבר, שלא התענן עוד וכבר שקדו חכמים על הדבר, היתרא דהאי איתתא מצאנו כפי אשר משמים הורנו, עד מקום שמגעת ידינו, מהוך שאלות והשובו' פוסקים קדמונינו, והחונן לאדם דעת בדרך אמת יניחינו, וימלא פני תבל תבונה בימינו, וכאור הבוקר יופיע עינינו באור תורתינו אכי"ר.

במותב תלתא בי' דינא כחדא הווינא ואתא לקדמנא היקר כמ"ר מתתי' בן ישראל הכהן מעיר אובן והגיד בת"ע בחרם ב"ד ובעונ' אליו"ע[2] על דבר הקדוש הנהרג יונה בן אהרן מאובין בעל האשה מרת לאה בת יצחק מאובין שמכללי ופרטי דברי עדותו נאמנה ברור וצלול טראה ליונה הנ"ל מת מושכב בארץ, גם העיד כמ"ר דוד בן אלי' מאובין באיזה שינוי לשון מן כמ"ר מתתי' הנ"ל ועכ"פ גם מתוך דבריו נראה ברור שגם הוא ראה לכמ"ר יונה הנ"ל בעל האשה לאה הנ"ל מת מושכב בארץ.

גם העיד העיד הנעלה ר' אברהם במהור"ך שמעון ששמע מכמ"ר שמחה מאובין איך שבאתה אליו אשה ישמעאלית מסל"ה שראתה לכמ"ר יונה מת מושכב בארץ והגידה בפירש שהכירה לכמ"ר יונה הנהרג שהיה בעל האשה לאה הנ"ל וזולתם איזה עדים, ואין רצוני להאריך בכתב ולשון מכבידות כל הדברים באריכות מה שהטיבו את אשר דברו.

העדות הנ"ל ככתבם וכלשונם נמצאו תוך הכתבים של המנוח הרב מדינה ז"ל בלי תוכפ' שום דבר צידוד וראיה להתיר ובעברי דרך

[1] Jusqu'ici dans le manuscrit en grands caractères carrés.
[2] אם לא יגיד ונשא עונו (Lev., V, 1).

Digitized by Google

עליהם בהשקפה ראשונה נראה כמה וכמה פקפוקים בעדו' הנ"ל למצוא היתר על פיהם עד שיבא כתוב השלישי גביות עדות שהוגבה ב"ד לפני פה ניקל שפורג ומיני' ובי' תסתיים ההיתר בעזר אל חי וקיים.

במותב תלתא בי' דינא כחדא הווינא ואתא לקדמנא היקר כמ"ר אברהם כ"ץ מגורש מאובין והעיד בת"ע ובח' ב"ד בעונש אליו"ע בזה הלשון דעם זעלביגן טאג דז המקום אובן עם אדונים הקיסר י"ה האבין איין גנומין בין איך מיט ד' אנשים על פי הגורל אויף דעם שלאס גיוועזין דען בכל יום האבין מוזין ד' ב"ב בגורל על השלאס גין דעם טירקין קוגלין אונד פולוור צו טראגין נון זוא דאש מקום איין גינומין איז גיווארין האט מען דאש שלאס צו גמאכט אונ' האבן זיך שטרק גיוועזט אין שלאס האב איך מיט דיא אנדרי ב"ב נימר מר ארויז גיקענט אויז דען שלאס אונ' מיין ווייב אונ' קינד זיין אין מקום גיבליבן דעם טאג ארום האט מען זיך נימר קענט אין שלאס דער הלטין איז איין אקארט גישעהן האבן עם הקיסר יר"ה מן המקום עטלכי יהודים מיט גנומין זולן טולמטשין בינם ובין הישמעאלים האב איך ליהודים גפרעגט אויף מיין ווייב אונ' קינד אוב זיא זעהנן בייא לעבין אדר גיהרגט ווארין האבין זי משיב גיוועזין זיא ווייש פון איר נישט זיא האבין זיא ניט גיזעהן אביר אזוי האבין זיא גזאגט דז פיל יהודים זיין גיהרגט ווארין אונ' מיר האבין אלה דיא יהודים מיט דעם נאמין בשריבן אונ' האבן דיא הרוגים צו אנגדר גיטאן אונ' זיא גיליגט אין דר גניזה (והוא מקום כמו כיפה סמוך לבית הכנסת הנקרא גניזה) האבין זיא עטליכה הרוגים פורט בשמם גיוועזין אונ' אך פורט בשם גיוועזין דז יונה בן אהרן מאובין איז אך נהרג גיווארין אונ' זיא האבן אים טוטר הייט גטראגין אונ' גליגט אין דער גניזה מען האט ניט לאזן קובר זיין דער נאך איז איין שרפה אויז קומין זעהנן זיא אלה פרברענט גיווארין (באותו יום שהמקום אובין מעם הקיסר יר"ה נלכד אני הייתי במבצר בתוך ד' אנשים ע"פ הגורל כי כל יום ויום הוכרחו ב"ב ע"פ הגורל לילך למבצר הוא מקום החוזק לשאת לישמעאלים עופרת ועפר שריפה ואחר שנלכד המקום סגרו המבצר הנקרא שלאָס משם זרקו מקוד' שרפה ומאד חזקו ועמדו על נפשם נגד עם הקיסר יר"ה ואני עם השאר ב"ב לא יכלנו עוד לצאת מן המבצר ואשתי ובניי היו במקום הנ"ל וביום שלאחריו לא יכלו עמוד במבצר ומסרו את המבצר דרך פשר ולקחו עם הקיסר יר"ה איזה יהודים מן העיר להיו' מליצים ביניהם לישמעאלים ושאלתי ליהודים ההם על אשתי ובניי אם הם חיים או נהרגו והשיבו שלא ראו אותם ולא ידעו מהם אבל כך אמרו שהרבה יהודי' נהרגו ואמרו שכולם הרוגים בשמותם כי המה כתבו אותם בשמותיה' ואספו וכנסו כל ההרוגים והניחו אותם בחדר מיוחד הנקרא גניזה הוא כיפה סמוך לבה"כ ופרטו כמה הרוגים בשמם וגם פרטו בשם שיונה בן אהרן מאובן נהרג והם נשאו אותו כשהיה מת והניחו אותו בחדר הנקרא גניזה הנ"ל ואח"כ יצאה שריפה ונשרפו כולם כל הנ"ל העיד כמ"ר אברהם כ"ץ.

תו במותב הנ"ל באתה אשה הנ"ל מרת לאה אלמנת יונה הנהרג

Digitized by Google

והעידה בחרם ב"ד ובעונש אליר"ע בזה הלשון כמר אברהם בר צבי מאובן עכשיו הוא מלמד באונגרין דער האט מיר גזאגט וויא ער מיין מאן האט גזעהן באובין גהרגט ליגין אוי' איס זיין וואַמיס אויש גיצוגין דוא ער איז טוט גיוועזין בארץ הגר הוא הגיד לי שראה בעלי בעיר אובין מוכה הרוג ופשט מעליו בגד נקרא וואַמיש כאשר הידה מת כל הנ"ל הגידה האשה הנ"ל בעונש הנ"ל ובח' הנ"ל.

II

אה"ע שאלה ו'

מעשה שהיה זה כמו השעה שנים שהתוגר והקדרים פשטו על הארץ מהר שלל חש ובז נפש אדם ובהמה ושאר הביזה לא חסה ידם ופשטו ידם בארץ הגר סביבות הקהלות ק"ק מטירשדארף[1] ושאר קהלות סביבותיהם וכל העם נסעו לקולם נפרדו איש מעל אחיו אשר לשבי ואשר לחרב ונשבו כמה מאות נפשות ובתוכם אשה אחת עם שאר שבוים ונשבית האשה עם חמשה ילדים והקטן שבהם הי' בן תשעה חדשים ועדיין הניקה הילד הקטן ועוד נשכה עמו שבוי אחד והקדרים הוליכו האשה הנ"ל לחיל התוגר סמוך עיר ווינא באשר העיר היתה במצור ובמצוק ואותו שבוי הנ"ל נפדה מיד שם והאשה הנ"ל הוליכו השבאים למדינת התוגר לעיר ביליגראד ושמה נפדית האשה ומיום שבאתה האשה לשבי' עד שנפדת לא היה רק ארבע שבועו'.

III

הן קול ענות קבורה פצע וחבורה הן קול ענות חלושה ואש בוערה קול ענות אל תקראנה לי נעמ"י קראנה לי מר"ה שמענו מאגרת מעכ"ת אגרת אוגרת מאגרת קנים והי מספרים נסתרות לה' וצרה כמבכירה מאחינו בני יש' שה פזורה של ק"ק אופן היא בודה עיר הבירה הנתוני' בשבידה בסופה ובסערה ומכה בלתי סרה נשתנו פנינו כשולי קדרה עד כי חדל להיות לצערה אירח כאנשים בשפה ברורה אם בארזים נפלה שלהבת והחת גערה מה יעשו ארזובי קי"ר ביום עברה יתמלא כל הבית חושך ולא אורה ויבא זרע אברהם לספוד לסרה חסרה ולבכות דא על הגאולה ועל התמורה כארץ אשר ה' אררה באמצעות — עצה נבערה עשינו מה שנגזר עלינו להשמיע האגרת בקריאתה זו היא חלחלה לקטון יגדול שם הוא בקהלנו מלבד ממה שקדמוה רבנן חכמי ופרנסי עיר ויניציאה שומעם המבוקש אמרו דבר תורה מעות קונות לפידיונם את עשיר בשורו ועני בשיו[2] עשה המוטל לחלישות כחתיו ושלחנו הכל בכל מכל כל לחכמי ופרנסי הנדבה הנ"ל ועם מצערת היא לפום צערה אגרא דבי טעמא[3] שתיקותא לבלתי

[1] Jusqu'ici en grands caractères carrés.
[2] *Pesahim*, 118 *a*.
[3] *Berachot*, 6 *b*.

Digitized by Google

מהרהר ולבלתי בדבר אחר ענייותינו קלא דלא פסיק היא שבקהלנו נחסרו הכיסים ורבו המסים כולנו דרוסים בגלות ודלות נמאסים עד שעינינו לה' חוסים המאמינים אגרא דק'לא דוח'קא' כזו אליהם יגיע וחסד אל עמהם ישפיע יהי רעוא מן קדם מלכא רמא שרמי הקומה יגדיון ביום מהומה עד לאין תקומה הם וממונם מגדיש ועד קמה והעצורה והעגומה דהיא באו קטלי קני באגמא בזויה וכרחל נאלמה הזכה לגאות הנקמה מה' איש מלחמה כי כן הזמן גרמה והארץ הלז(ה) [ר] הנשמה החזור בשמ(ה) [ה'] תולה ארץ על בלימה בקשר של קימא ובני יש' יוצאים ביד רמה פיראה יום ו' אז"י חיים בלעונו לחדש כסליו שנת הושי"ענו אלקים כי באו מים עד נפש לפ"ק.

למראות הצובאות שרי חמישי ושרי מאות כאילות השדה וכצבאות עושי נפלאות בתורה ובגדולה בארבע הפאות חכמי ורבני ופרנסי ק"ק וירונא יהי ה' אלקי' בגבוליהם שכינה אל עמהם אכ"יר.

UNE LETTRE DE TOBIA COHEN (MOSCHIDES)

DE JÉRUSALEM

Je possède une collection de lettres hébraïques originales du XVIIe et du XVIIIe siècles provenant d'Italie. L'une d'elles, écrite par Tobia Moschides en 1719, est intéressante à plus d'un point de vue, ne serait-ce que pour les renseignements qu'elle nous donne sur cet homme remarquable, dont la biographie est encore incomplète. Elle nous apprend d'abord la date de son voyage à Jérusalem : il avait soixante-deux ans quand, en 1715, il résolut d'abandonner son poste de médecin à Constantinople à la cour du Sultan pour aller terminer ses jours dans la Terre-Sainte, à l'exemple d'un autre médecin, Juda Hallévi. Il y fit l'expérience de l'administration des pachas et du brigandage dont les Juifs avaient à souffrir. Il s'était retiré avec une fortune assez considérable — son ami de jeunesse, R. David Oppenheim, l'appelle, dans l'approbation du *Maasé Tobia,* un homme opulent —, mais les pillages et les vols firent brèche à sa fortune au point qu'il dut s'estimer heureux de pouvoir entretenir une maison à Jérusalem et de ses modestes revenus venir encore au secours des malheureux.

[1] *Berachot*, 6 *b*.

Digitized by Google

Un de ses soucis les plus sérieux lorsqu'il était encore à Constantinople était de publier un commentaire biblique fait à l'aide des notes laissées par son père, lesquelles étaient en partie dans la bibliothèque de son frère, R. Jaïr Bacharach, à Worms. En 1711, l'ouvrage parut sous le titre de *Birkat Tob*, chez Bragadin à Venise, grâce aux soins de son ami le célèbre Jacob b. Samuel Aboaḥ, qui se chargea de la correction, et grâce au secours du Mécène Menahem Cracovia. En 1713, Tobia, pour garantir les frais, envoya une certaine somme d'argent et pria Menahem de payer le reste au moyen de la vente de 650 exemplaires de son *Maasé Tobia*, qui semble ainsi avoir été tiré à un grand nombre d'exemplaires.

Comme il n'avait reçu aucune nouvelle de son ami, il écrit à Eléazar Cohen, rabbin de Livourne (Ghirondi-Nepi, p. 22, 29), dont lui avait fait grand éloge son ami Moïse Lopez, ainsi qu'un ami commun, R. Abraham Israël Zahabi. Il lui demande de faire parvenir à Venise, par la poste, les lettres qu'il lui adressera à Livourne de Jérusalem ou du Caire, et, d'autre part, de lui envoyer celles qui viendront de Venise.

DAVID KAUFMANN.

בירושלים עה"ק ח"י מנחם ה'תפט"ל.

בס"ד

אשר המלך חפץ ביקרו אליעזר אחד המיוחד בעדרו בד"ש אלך לאורו ה"ה הגביר התורני היושב בשבת התחכמוני החכם המרומם כמה"ר אלעזר הכהן נ"ר:

לבי בל עמי לעת כזאת לכמה הרפתקאות דעדו עלי האמנם ההכרח לא יגונה ולא ישובח הן אמת שזה זמן זמנים למשמע אוזן שמעתי שבחיו וגם עתה ששמעתי מהנכון ונעלה תם וישר ר' משה לופיש ה"י איך הוא ברי' באלף לא בטל ומטיב לזולתו וביותר בראותי כתב הלז מאוהבינו הרב החסיד הישיש כמה"ר אברהם ישראל זהבי נר"ו מי ראה אלו יצאה ולא יצא ג"כ איש כמוני היום אשר הקיפוני הדאגות ככסלי לאגיא[1] וביותר שהורקתי מכלי אל כלי ואין כחי כאז כחי עתה ובאתי לבקש מאת מכת"ר שימחול על כבודו לאהבת הש"י וללכוד אכסניא של תורה וישלח כתבי אשר יבואו ויגיעו לידו ידיו הנקיים מכאן לליגורני או ממצרים וישלחם על הפושט"ה לוויניציאה לחמבוקש וכן לאידך גיסא אם יבואו כתבים לידו מוויניציא לשלחם לאלכסנדריא או למצרים לאנשיו אשר נושאים ונושאים [l. ונותנים] אתו עמו ויחשב לו צדקה. האמנם תוכן הענין

[1] *Berachot*, 6 *a*.

Digitized by Google

של הכתבים הוא עבור ספר א' שחברתי אחת אל אחת הקדמות מכתבי א"מ הרב זצ"ל וקראתיו ברכת טוב לטעמים ידועים בהקדמה שלו והוא דרושים בנגלה ובנסתר על תנ"ך וחמש מגילות ושלחתיו ומסרתיו ליד Sig[r]. Menahem Cracovia ועם סיעתיו ה"ה זה דודי וזה רעי מבחרותי בהיותי לומד חכמת הרפואה בפדואה ובוויניציא החכם הכולל פילוסוף האלקי כמה"ר יעקב אבוהב נר"ו ועליהם לעסוק במצוה זאת ואז זה כמו ששה שנים שלחתי ממעותי סך מה וגם מסרו ליד החכם ר"מ קראקוביא הנ"ל סך 650 ספרים מספרי קטן הערך והכמות מעשה טוביה אשר חברתי בבחרותי והיה לו למכור אותם ומגיביו' היה לו להוציא ההוצאות הנצרכות וכל אלה מרצונו הטוב ולא באונס וכעתה זה ד' שנים שזכיתי לדור בכאן ולא ראיתי ממנו תשובה על כתבי וכעתה עלתה על לבי לברך על המוגמי' למכת"ר וע"י זכאי כמותו י"ב יבורר הענין ולכן כל ההוצאות אשר יוציא מכיסו ישולם ע"י מי שהוא קורישפונ"דינטו דמר ועמו הסליחה כי לא גבה לבי ולא רמו עיני לעשות אנגריא בכ"ת וכאלו ח"ו מכ"ת גיזבר שלי להוציא מכיסו ח"ו והקב"ה לא יביא אותי למדה זו להיות נהנה שוה פרוטה משום אדם עם היות שכמעט כל אשר לי נגנב ונגזל האמנם ת"ל עדיין ביתי בית ועד לחכמים ואקמץ מעיסתי לפרנס ביתי פה ירושלים ולהיות נושא בעול אחיי המיוסרים דחויים וסחופי' אשר פה ירושלים ולהיות שיצאתי ממרכז טבעי לדבר באריכות שאין בהם צריכות אקצר ועולה בשים שלו' ואלקי נצור אותו מכל רע ינצור כה עתירת ד"ש הטרוד ונעצב לילדי הזמן בוגד

טוביה כהן רופא מק"ק מץ שבצרפת

ופריסת השלו' להגביר נבון ונעלה כה"ר דניאל בון פיל ולכב"ב לפי הנשמע הוא לעת כזאת ולעת אחר איחד לו הדיבור ולכ"ת למ"ר שלו'

Adresse

הני מילא מעליותא

לפונדקי דאורייתא להכהן המשוח במלחמתה

של תורה הגביר המהודר השר התורני כמה"ר אליעזר

הכהן נר"ו מגן אברהם בעזרו:

וח"ל בנח"ש דר"ג

מירושלם עה"ק לעיר ליגורנ"י יע"א

Al Sig[o] Haham Lazaro Coen

B G.

Liorne.

---

[1] = ומניבויין.

[2] = ירבו בישראל.

Digitized by Google

LA SYNAGOGUE DE MARDOCHÉE MEISEL ET JACOB SEGRÈ

La même année où David Gans acheva sa chronique, c'est-à-dire en 1592, fut également achevée à Prague une admirable synagogue, édifice somptueux qui dépassa en magnificence toutes les synagogues connues et qui a perpétué le nom de son fondateur jusqu'à nos jours, je veux parler de la synagogue de Meisel. Vingt colonnes de pierres servaient de base à cet édifice, dont la construction devait clore dignement la série des bienfaits prodigués par Meisel à la communauté de sa ville natale. Joseph Wal et Hirz Zoref [1], qui présidaient la commission des travaux, en évaluaient le coût à plus de 10,000 thalers [2]. Le 13 août 1591, l'empereur Rodolphe II, reconnaissant envers Meisel des services financiers qu'il lui avait rendus, lui accorda un privilège [3], écrit en langue bohémienne, et en vertu duquel sa synagogue devait jouir des mêmes droits que les autres synagogues et être protégée à tout jamais contre toute action judiciaire. En outre, par lettre impériale du 23 décembre 1598, Meisel obtint l'autorisation [4] de faire fabriquer pour sa synagogue et d'y déployer une bannière du roi David, pareille à celle qu'on voit dans le temple, si grand et d'une si haute antiquité, qu'on appelle « Altneuschule ».

L'intérieur de la synagogue de Meisel répondait pleinement à son magnifique aspect extérieur. Elle contenait, comme la « Altneuschule », un orgue [5] pour célébrer l'entrée du sabbat aux sons de la musique. Quand le savant éditeur du recueil de prières, Sabbataï de Przemysl, un précurseur de Heidenheim, se rendit à Prague pour y faire des recherches utiles à son ouvrage, il trouva dans la synagogue de Meisel un manuscrit très ancien qui contenait les prières journalières et dans lequel il rencontra des variantes précieuses [6].

Comme le terrible incendie de 1689 a réduit en cendres cette belle synagogue [7], on avait peu d'espoir de retrouver jamais

[1] D'après les indications de S. Hocks, Hirz Zoref est mort en 1608. Il paraît avoir été aidé dans son travail par son fils Juda, décédé en 1625, qui prit une part active à la construction de la « Pinchassynagogue » de Prague.

[2] צמח דוד, I, à l'année 1592.

[3] Körpl, dans le *Centralblatt* de M. Grünwald, VIII, 35.

[4] Podiebrad, *Alterthümer der Prager Josefstadt*, 3e édit., p. 46 et 98.

[5] *Ib.*, p. 100 et 154, note 112; Steinschneider, *Catal. Bodl.*, 2391; Schudt, I, 218; II, 284.

[6] D. Kaufmann, dans האסיף de M. Sokolow, V, 127.

[7] M. Brüll, *Central-Anzeiger*, I, 5.

Digitized by Google

quelque trace des inscriptions relatives à la fondation de cet édifice. Nous avons été d'autant plus heureux de rencontrer sur ce sujet des renseignements inespérés. Ils nous viennent d'Italie et se rapportent à l'inauguration de cette synagogue ; ils nous font également connaître, ce qu'on ignorait jusqu'à présent, que Meisel était en rapports avec un savant italien. Jacob Segré, rabbin de Casale-Montferrat [1], a composé, vers la fin du XVIe siècle, quelques poésies liturgiques, ainsi que d'autres poésies, dont les sujets sont empruntés aux incidents de la vie sociale. Ce diwan, s'il m'est permis de donner ce titre à l'œuvre d'un poète italien, est entre mes mains, en manuscrit ; il contient deux pièces qui nous montrent que le célèbre financier de Prague et le poète italien entretenaient des relations d'amitié. Meisel avait choisi Segré pour composer l'inscription qui devait être gravée sur le tableau votif de la nouvelle synagogue. Nous apprenons ainsi pour la première fois la date à laquelle la première pierre fut posée. Ce fut le 14 du mois d'Adar Ier, le jour de Pourim de l'année 1590. Meisel avait certainement choisi cette date à cause de son nom de Mardochée, qui rappelait le héros de la fête de ce jour.

Le poète de la lointaine Italie savait mieux que les gens du pays, probablement parce que Meisel lui-même l'en avait informé, combien avait coûté cette synagogue.

Meisel n'avait pas de descendants directs, il a donc sans doute fait comprendre au poète italien qu'il comptait sur le monument qu'il élevait pour faire passer son nom à la postérité. Segré et le poète qui a composé l'épitaphe de Meisel [2] ont eu une idée commune, ils font allusion tous les deux à ce nom de Meisel (Mäuslein = petite souris), pour dire que la petite souris qu'ils célèbrent ne ressemble pas à celle dont parle le Talmud (*Synhédrin*, 29 *b*), qui reste assise sur ses trésors sans savoir en profiter ou en faire profiter les autres. Meisel, au contraire, a prodigué ses richesses pour la gloire du Très-Haut.

La construction de la synagogue avait absorbé 12,000 thalers. Mais ce n'était là qu'une petite partie des sommes que Meisel avait dépensées pour le bien de ses coreligionnaires de tous les pays. Dans le deuxième petit poème qu'il a composé à son honneur, Segré le compare, à bon droit, à la lumière dont tous peuvent jouir sans qu'elle diminue. En choisissant Segré, Meisel a témoigné de son bon goût. Il aurait pu trouver dans son propre pays des versi-

[1] Zunz, *Literaturgeschichte*, 425. Dans un acrostiche il se nomme יעקב סיגרי בן הגאון זלה"ה.

[2] *Gal-Ed*, n° 16 : מרדכי עכבר דשכיב עם דינרין. Cf. Wiener, *Emek Habacha*, trad. allemande, p. 218, note 333.

Digitized by Google

ficateurs hébreux. Mais pour avoir une inscription composée d'après le mètre classique et écrite dans une langue pure et poétique, pour avoir une épigramme dans le sens antique du mot et à la manière de l'époque hispano-arabe, il fallait s'adresser forcément, en ce temps, à un poète italien.

DAVID KAUFMANN.

I

שיר נאדר לקבוץ בבה"כ נכבד מאד ופושדה בביתו משלו עשיר גדול בלא זרע בק"ק פראג"ד שמו כמ' מרדכי מאיזיל ר"ל בלשון אשכנז (עכבר) הוציא בו י"ב אלפי' והוא ירה אבן פנתה ביום י"ד אדר ראשון שנת הש"נ.

וישא יעקב את ידיו ויברך האיש מרדכי הלוך וגדל בשבחו על אודות מקדש ה' אשר כוננו ידיו כן עין בעין נראהו בשוב ה' את שכינתו בציון.

ארץ נשמה צהלי ורוני — כי בועלך עושך בעוז חביון
לא יאמרו לך עוד עצובת רוח — אכן משוש דור דור בלי דמיון
עכב"ר | אשר נכנס בכסר כסף — טהור | כפיו ויכונך עליון
אקדח וכדכוד שם בשמשותיך — העיר אדר שמשך כבן גוריון
אבן | בי"ד אדר שנת השי"ן נו"ן — היתה לראש פנה לאפריון
מקדש אדונ[י] כוננו ידים — ממרד כי מויזיל ולו פדיון
כופר לנפשו הוא וזכרו סלה — לשיר עלי עשור והגיון
שוא עמלו בונים חרבות למו — כספם לסיגים הוא ובזיון
בית אשר בנה שלומ"ו[1] נצח — בו עוז ויכין[2] לעזור אביון
כל יושבי תבל שאו זמרתיה — משא נאום השם וחזיון
גדול יהי לעד כבוד הבית — קראו בקול גדול בלי רפיון
כי כל יקר כן תחזה עינינו — ובשוב אדונ[י] את שבות ציון

אני פי מלך שמרתי וחקותיו לא אסיר מני לשורר כל מעשה גדול ונורא הוא בנין בית הכנסת אשר בנה האיש מרדכי מאיזיל בק"ק פראגה ועתה יגדל נא כח מכ"ת עמדי לשים העקוב למשור כי יראתי פן יצא מידי דבר שאינו מתוקן,

פי המדבר הצעיר וכו'

II

שיר שחבר הנ"ל בשבח ה"ה מק"ק פראגה בשם אהובו אחו במנטובה

מכון לשבתך צור הלא פעל — אוהב טהור לב מרדכ"י מויז"יל
יום פו"ר שנת מ"ה נאד"ר ילו"ד[3] — הון רב מאוד מכיס אשר הזיל
זכה וזכה כל בני עמו — על כן באורתיה לזמר ליזיל
משל לאור נר זיו יקריה כי — כל נסבין מניה ולא אגזיל

[1] Allusion au verset de I Chron., v, 36. Il faut traduire ainsi : Quant à la maison que lui (Meisel) a construite, sa sécurité sera éternelle.
[2] I Rois, VII, 21.
[3] = 14 adar I 1590.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

Geschichte der Juden, von Dr H. Graetz ; *achter Band ; dritte verbesserte und stark vermehrte Auflage.* Leipzig, libr. Oskar Leiner, 1890 ; in-8° de xv-507 p.

Il faut admirer M. Graetz pour vingt raisons différentes et toutes également bonnes. Nous l'admirons aujourd'hui et nous lui apportons nos hommages pour l'application et le soin avec lesquels il a revu et mis au courant le huitième volume de son Histoire des Juifs, qui était épuisé et dont il vient de faire une troisième édition. Ce volume va de 1350 à l'expulsion des Juifs d'Espagne et du Portugal. Il serait difficile de noter les nombreuses rectifications, additions et améliorations de cette nouvelle édition, nous allons y relever un certain nombre de questions que nous avons traitées nous-même dans diverses publications ou examinées de plus près dans le cours de nos études.

Cela commence tout de suite par une petite querelle. P. 6, M. Graetz dit que lorsque les Juifs rentrèrent en France, en 1360, ils y revinrent *par masses.* Nous craignons que ceci ne soit une erreur, aucun texte ne prouve que la population juive de France, de 1360 à 1394, ait été considérable, et il y a, au contraire, de bonnes raisons de supposer le contraire. Nous renvoyons, sur ce sujet, au début de notre étude intitulée *Les expulsions des Juifs de France au* XIVe *siècle*, publiée dans la *Jubelschrift zum* 70. *Geburtstage des Prof. Dr H. Graetz*, Breslau, 1887. — P. 7. Sur l'expulsion des Juifs de France ébauchée vers 1368, notre étude est plus précise ; cet essai d'expulsion se place, non vers 1368, mais entre le 30 mars 1366 et le 8 février 1368. — P. 9 note. Nous avons montré, dans cette même étude, p. 40, qu'aux consultations d'Isaac b. Schéschet sur le rabbinat français citées par M. Graetz, il faut ajouter les consultations nos 193, 194, et 212.

P. 58 à 63. Massacres de 1391 en Espagne. Aux localités mentionnées, il faut ajouter Palencia (*Boletin de la Real Academia de Historia* de Madrid, IX, 347), Avila et Ségovie (*ib.*, 347-348) ; sur les événements de cette époque à Barcelone, Valence, Lérida, Girone et Perpignan, voir *Boletin*, XVI, 432 ; plan de la juiverie de Valence, *Revue*, XIV, 264 ; Palma, voir *Boletin*, IX, 265 ; *Revue*, IV, 239 ; Burgos, 12 août (Graetz, p. 63) ; 10 août, chez M. F. Fita, *Boletin*, IX, 347. M. Graetz, si nous ne nous trompons, a omis le sac de la juiverie de Perpignan,

Digitized by Google

sur lequel on peut voir P. Vidal, dans *Revue*, XV, 55. Nous ne savons d'où vient le chiffre de 11,000 Juifs (Graetz, p. 62, l. 10 en remontant) qui se seraient fait baptiser à Barcelone ; la liste des Juifs de Barcelone que nous avons publiée dans *Revue*, IV, 57, montre que le nombre des baptisés de Barcelone est de 130 hommes adultes (sans compter les femmes et les enfants) ; le chiffre de 11,000 vient probablement des prétendus 11,000 baptisés de Valence cités par M. Graetz, p. 75, note 2, d'après Zuniga.

P. 75, note 2, et p. 113, note 1. Ces deux notes se rapportent aux différentes données qu'on a sur le nombre des Juifs baptisés en Espagne pendant les événements qui vont de 1391 à 1413. L'exagération du chiffre de 11,000 baptisés à Valence (Zuniga) ressort suffisamment de ce fait que, d'après Hasdaï Crescas (*Schebet Jehuda*, édition Wiener, p. 128), il ne demeurait à cette époque que 1,000 familles juives à Valence. Le peu de valeur de ces gros chiffres ressort aussi des considérations suivantes : Joseph ibn Çaddik (édit. Neubauer, *Jew. Chronicles*, p. 98, l. 12) et, d'après lui, Joseph Arévalo (*ib.*, p. 110, l. 6) et Abraham Zaccut (*Iohasin*, édit. Cracovie, p. 134 *a*, l. 2) estiment le nombre des baptisés juifs, en 1391, à 200,000 ; le même chiffre exactement (200,000) revient chez ces trois mêmes auteurs pour le nombre des baptisés de 1413-14 (*Jew. Ch.*, p. 98, l. 18 ; p. 110, l. 16 ; *Iohasin*, édit. Crac., p. 134 *a*, l. 13 ; édit. Filipowski, p. 225 *b*, l. 25). Mais en revanche, pour 1391, Zaccut, édit. Filip., p. 225 *b*, l. 37, a 4,000, non 200,000. Ceci donne l'explication de tous ces passages : il y avait, dans le texte original, ד' אלפים, quatre mille ; mais par une de ces erreurs de copie dont nous avons donné des centaines d'exemples dans notre *Joseph Haccohen et les chroniqueurs juifs* (Paris, 1888), ce ד' אלפים est devenu ר' אלפ', 200,000. Les 15,000 baptisés de Josef Haccohen, d'Isaac Cardoso, et les 16,000 de *Schebet Jehuda* (Graetz, p. 113, note 1) émanent d'une même source probablement ; Usque, *Consol.*, p. 188 *b*, a aussi ce chiffre de 15,000. Remarquer que le nombre des baptisés de 1413-14 est estimé à environ 3,000 par les relations chrétiennes (Graetz, p. 122, note) ; c'est probablement un chiffre partiel. Dans cette même note de M. Graetz, au lieu de זונה קטלינא (qui se trouve d'ailleurs dans l'édit. Filip.), lire דונה קט' ; au lieu de *Emek ha-bacha*, p. 1, lire p. 71.

P. 78, n. 8, et ailleurs. Nous avons prouvé que le nom de רימוך doit se lire Rimoc, non Raimuch, et que le surnom de דייש קורנו (Cf. Graetz, p. 411, note) donné à Astruc Rimoc n'est pas autre chose qu'une erreur d'écriture pour די שורורדה ou די שוורדו, c'est-à-dire « de Saverdun » (notre *Jos. Haccohen*, p. 73, l. 1 et suiv.).

P. 95. Sur Méir Alguadez, voir notre *Jos. Haccohen*, p. 43 (U 23) et p. 66 (O 98, 16). Le passage du *Fortalitium Fidei* qui le concerne a été réimprimé par M. Fidel Fita dans *Boletin*, IX, 354.

P. 234. Affaire de Sepulveda. Nous avons montré dans notre *Josef Haccohen* (p. 56) que l'événement doit peut-être se placer en 1478, non 1471. Le texte de Colmenares rectifié se trouve *Boletin*, IX, 353.

Digitized by Google

P. 312. Le texte rectifié du fameux édit d'expulsion des Juifs d'Espagne, daté du 31 mars 1492, a été publié par M. Fidel Fita, dans ses *Estudios*, tome VIII (1888) p. 145. La difficulté signalée par M. Graetz (p. 343, note) sur le délai accordé aux expulsés, qui est, en apparence, de 3 mois, mais en réalité de 4 mois, et la solution proposée par M. Graetz ont déjà été indiquées sommairement par nous dans *Revue*, XIV, 175. Nous avons montré, au même endroit, qu'il ne faut pas parler (Graetz, p. 349, 2e alinéa) d'un petit délai demandé encore par les expulsés ; de pareils exodes ne se font pas en un jour. Le texte rectifié de l'édit des rois catholiques du 14 mai 1492, destiné à protéger les Juifs contre les violences jusqu'à l'époque de leur départ, a été publié par M. Fidel Fita, *Estudios*, VIII, 115.

P. 369. Sur un autre astronome juif, voir notre *Josef Haccohen*, p. 63.

P. 389, l. 10. Les deux médecins de Marseille se trouvent nommés dans notre étude sur le convoi d'expulsés d'Espagne qui arriva à Marseille en 1492 ; il faut lire : Comprat Mosse et Sulham Davin. La pièce originale ne se trouve pas dans les Archives de Marseille, comme le dit la note de M. Graetz (*ibid.*, Versailles est pour Marseille), mais dans l'étude d'un notaire de Marseille, comme nous l'avons indiqué dans notre article.

P. 490, l. 15 en remontant. Lire ואוביידה ובאיסה, Ubeda et Baeza, prov. de Jaen.

Voici maintenant quelques observations un peu plus longues sur les grandes *Notes* placées par M. Graetz à la fin du volume.

Note 1. *Sur les Chroniqueurs juifs.* — P. 392, l. 5. La date de l'ouvrage d'Usque est 1552, non 1553. = P. 396, en bas. Nous avons donné, sur les dates en apparence erronées de nos chroniqueurs, des explications que nous rappelons (*Les expulsions*, p. 47-49), et nous avons montré (*ibid.*, p. 44) que la date de 1380 pour l'expulsion des Juifs de France n'est pas du tout une faute, mais que le chroniqueur, à partir de l'émeute de 1380, considère l'histoire des Juifs de France comme close. = P. 397. Dans notre *Josef Haccohen* (p. 102), nous avons proposé de donner au signe L. E. B. ou L. I. E. B. d'Usque le sens de Liber Iuda Ebn Berga. Des manuscrits ou extraits de cet ouvrage pouvaient circuler avant l'impression. Nous avons indiqué nous-même l'objection qu'on peut faire à cette hypothèse et nous y avons répondu, d'une manière insuffisante peut-être. Nous ajoutons que le mot Berga désigne une localité de la province de Barcelone et que la famille de Ibn Verga ou Berga pourrait en tirer son nom (Cf. Ben Adret, où Adret est aussi une localité). La traduction du nom par le mot שבט ne prouve pas le contraire, cette traduction peut être un simple jeu de mots. = La plus forte preuve, quoique non décisive, que Usque aurait utilisé Ibn Verga se trouve dans notre *Josef Hacc.*, p. 38.

Note 2. *Sur Hasdaï Crescas.* — P. 403 : Un passage de notre *Josef*

Digitized by Google

Haccohen, p. 9, prouve, sans le secours d'aucune conjecture, que Hasdaï Crescas était mort avant *adar* 5171. L'année 5171 était de 13 mois ; le mois d'*adar I* y commence le 26 janvier 1411, et le mois d'*adar II* y finit le 25 mars 1411.

NOTE 3. *Colloque de Tortose*, 1413-14. — Nous avons plusieurs observations à faire sur cette note. = 1. Nous croyons qu'il est vain de chercher à trouver exactement les noms des 22 rabbins ou notables juifs qui assistèrent au colloque (d'après la relation du *Jeschurun*). D'après de Castro, il n'y en eut que 14. Nous supposons qu'il s'est passé pour ce colloque ce qui a eu lieu pour le Sanhédrin de Paris, sous Napoléon : des personnes convoquées n'auront point paru à la réunion, il y sera venu d'autres qui n'avaient pas été convoquées, il y sera venu de temps en temps des Juifs distingués de passage à Tortose, des personnes convoquées régulièrement n'auront fait que paraître à quelques séances et seront retournées à la maison. Des quatre personnes de Girone convoquées à la réunion (Girbal, *Los Judios en Gerona*, p. 36), on n'en voit figurer que deux au colloque, Bonastuc Desmaestre et Azay Toros, qui est probablement le Toderos b. Iahia, de Girone, mentionné dans Ibn Verga. = 2. On est maintenant à peu près d'accord sur l'identification des noms qu'on trouve dans les différentes relations de ce colloque, nous nous en sommes occupé aussi dans notre *Josef Haccohen*, p. 73. M. Graetz a renoncé à identifier le Salomo Judaeus, rabbin de la communauté de Tortose, avec Salomon Bonfed, et, comme nous aussi, il l'identifie avec Salomon Maïmon, rabbin de Tortose, mentionné dans la relation du *Jeschurun*. Ce Salomon Maïmon est sûrement le Saul Minue ou Mime qu'on trouve chez de Castro et chez Amador (voir notre *Jos. Hacc.*, *l. c.*). Nous supposons qu'il est aussi le Maestro Salomon Isac, nommé dans de Castro (p. 204), d'après Zurita ; il se sera appelé Salomon Isaac Maïmon, de là peut-être ce Salomo Judaeus, au lieu de Salomo Isaac ; Mimon pour Maïmon est encore aujourd'hui usité en Algérie. L'identification de Moïse Abenhabez avec Moïse b. Abbas est exacte (Graetz, p. 408, en haut). Le nom de Messie est très régulier (*Jos. Hacc.*, *l. c.*), il n'y a pas de raison d'en contester l'exactitude (Graetz, *ibid.*, note 1). Il n'est pas exact qu'Astruc Joseph, de Girone, soit désigné sous le nom de Jucef Struch Benet (Graetz, p. 407, note 2). Nous ne savons si l'identification du ויליירסיט d'Ibn Verga (p. 68) avec Belchite (Graetz, p. 407) est de M. Graetz, ni si cette identification est juste. Dans tous les cas, nous renonçons à identifier ce nom avec Illescas, qui est dans la province de Tolède, il ne semble pas qu'aucun Juif de Castille ait été convoqué pour assister au colloque. Cependant l'identification de ולייישקט du n° 48 du *Schebet Jehuda* (p. 88, édit. Wiener) avec Illescas est juste (*Jos. Hacc. l. c.*), elle est pleinement confirmée par le passage hébreu que vient de publier M. Graetz, p. 490. Il nous reste à parler de l'identification faite par M. Graetz entre Vidal Benvenist d'Ibn Verga et le R. Ferrer des relations chrétiennes ; nous y reviendrons tout à l'heure.

Digitized by Google

= 3. Il est évident, et M. Halberstam l'a déjà fait remarquer, que la relation du *Jeschurun* et celle d'Ibn Verga ont une grande parenté entre elles ; ce sont presque deux versions, très libres, d'un même texte. Le texte du *Jeschurun* est supérieur à celui du *Schebet Jehuda*, n° 40, comme nous allons le montrer. Tout d'abord, dans *Schebet Jehuda*, la date initiale est fausse, comme tout le monde l'a fait remarquer, mais c'est une simple faute de copie. Le *Schebet* a ensuite (p. 68, édit. Wiener), pour la date de la réunion, le 1er janvier, tandis que les autres relations font commencer le colloque le 7 février ; la convocation adressée par le pape à Girone demande que les personnes convoquées soient à Tortose le 15 janvier (Girbal, *l. c.*), le « 1er janvier » est donc faux ; est-ce encore une erreur de copie ? On le dirait, car le *Schebet Jehuda* donne pour le 8e jour de la réunion, d'après son compte (p. 76, l. 2), le samedi *sabbat Zakhor*, qui tombait le 9 *adar* ou 11 février 1413, et la relation du ms. de l'Escurial et celle du *Jeschurun* montrent que les séances se sont succédé sans interruption depuis l'ouverture jusqu'au 11 février. Le *Schebet Jehuda* compte 10 séances (1re, p. 68, l. 2 en remontant ; 2e, p. 69, l. 11 ; 3e, p. 70, l. 7 ; 4e, p. 72, l. 26 ; 5e, p. 73, l. 21 ; 6e, p. 74, l. 15 ; 7e, p. 75, l. 25 ; 8e, p. 76, l. 2 ; 9e, p. 76, l. 19 ; 10e, p. 77, l. 4). Sa 8e séance ayant eu lieu le samedi 11 février 1413, la 9e n'a pu avoir lieu au plus tôt que le lundi 13 février, car on ne tenait pas séance le dimanche ; sa 10e séance a eu lieu le 15 février (mardi) ; il y aurait donc eu tout au plus un jour d'interruption[1], et cependant l'auteur dit (p. 77, l. 4) qu'entre la 9e et la 10e séance, il y eut une *interruption de plusieurs jours*[2]. Sa relation, sur ce point, est donc sûrement erronée et contradictoire. = 4. Il y a une autre erreur dans le récit du *Schebet Jehuda*, mais qui est peut-être imputable au mauvais état du texte. Dans le récit de la 2e séance, le texte dit qu'il y avait à la séance des גדולי רומי, qu'il distingue des habitants chrétiens de la ville, de sorte que ce sont sûrement des personnes de Rome, probablement des dignitaires ecclésiastiques venus de Rome à la cour de l'anti-pape Benoit XIII. Dans le récit de la 6e journée (p. 75, l. 13), on lit qu'un de ces « habitants de Rome » se lève et dit, pour appuyer la thèse des controversistes juifs, que le mot נולד est un nom משותף, qui a plusieurs sens et des sens figurés. Il est déjà assez étonnant qu'un chrétien vienne soutenir, en présence du pape, la thèse des Juifs ; mais plus loin, dans la séance du 15 février (p. 77), le pape dit aux Juifs que ce sont eux qui ont produit cet argument des noms משותפים et qu'il craint qu'ils ne l'aient trompé. Enfin, dans la relation du *Jeschurun* (année VI, p. 54), les paroles attribuées par le *Schebet Jehuda* à l'habitant de Rome sont attribuées à Salomon Maïmon, de Tortose,

[1] Effectivement, d'après le ms. de l'Escurial, il n'y a pas eu de séance le mardi 14 février, ni le dimanche 12 février.

[2] Il faut dire que le texte est légèrement corrompu, à ce qu'il semble.

Digitized by Google

dont l'argumentation est presque exactement celle qui est mise, par le *Schebet Jehuda*, dans la bouche de l'habitant de Rome. Il paraît donc probable qu'à cet endroit du *Schebet Jehuda* il y a une lacune (p. 75), que l'habitant de Rome a dit quelque chose qui manque, et qu'ensuite le récit primitif introduisait Salomon Maïmon avec l'argument des noms à plusieurs sens. = 5. Nous allons comparer, dans ce numéro, les relations du *Schebet Jehuda* (S.), du *Jeschurun* (J.) et du manuscrit de l'Escurial (E.), d'après de Castro, p. 206 et p. 216 et suivantes :

1er jour. Séance préparatoire (S. et E.); paroles blessantes de Geronimo אם תמאנו ומריתם et réponse de TODEROS IBN IAHIA הראנו נא חסדך (J.). Ces deux incidents se trouvent dans S. au 2e jour, et le second est attribué par lui au naci DON SAMUEL HALLÉVI, de Calatayud. — *Date* : non indiquée dans S., 7 février dans J. et E.

2e jour (3e j. de S.). Discussion sur cette légende talmudique que le monde durera 6000 ans, dont 2000 à l'état chaotique, 2000 sous le règne de la Tora, 2000 sous le règne du Messie (S., J., E. 216, 2e séance). — *Interlocuteurs* : ZÉRAHIA HALLÉVI (J.), qui dit à peu près exactement ce que disent successivement, dans S., DON VIDAL BENVENIST (surtout sur les *conditions* de l'avénement messianique, תנאי המשיח), puis ZÉRAHIA HALLÉVI et JOSEPH ALBO; E. 206, a pour interlocuteur unique R. FERRER. — *Date* : mardi 8 février (J. et E. 206).

3e jour. (4e et 5e de S.). Discussion de la légende talmudique qui dit que le monde durera au moins 85 jubilés (S., J., E. 216, 3e séance). — *Interlocuteurs* : Cela ne peut dans tous les cas pas s'appliquer à Jésus, les calculateurs de l'époque messianique sont condamnés par le Talmud, le pape se fâche et invoque Daniel (MATTATIA IÇHARI, E. et J.); Daniel n'a pas calculé et le blâme du Talmud ne l'atteint pas (le même MATTATIA, J.; DON VIDAL BENVENIST, S.); Témoignage de R. Aschi (le même MATTATIA, J.; les députés juifs, S.); Les 85 jubilés sont un minimum (JOSEPH ALBO, J. et S.). Un petit incident attribué à DON TODEROS IBN IAHIA se trouve encore dans S. Dans E. 206, les interlocuteurs sont ALBO et MATATIAS. — *Date* : jeudi 9 février (J. et E. 206). — Effroi des députés juifs quand ils voient que des notaires dressent le procès-verbal de la séance (S. et J.); dans E. 216, cet incident est placé à la 9e séance.

4e jour (6e et 7e jours de S.). Discussion sur la légende talmudique qui dit que le Messie est né le jour de la destruction du temple (S., J., E. 216, 4e séance). — *Interlocuteurs* : IBN ASTRUC, DON VIDAL BENVENIST et l'habitant de Rome (S.); ASTRUC HALLÉVI, d'Alcañiz, et SALOMON MAÏMON, de Tortose (J.), ASTRUC et TODEROS (E. 206). — *Date* : vendredi 10 février (J. et E. 206).

5e jour (8e de S.). Suite de la même discussion (S. et J. et peut-être

Digitized by Google

E. 206, 5e séance). — *Interlocuteurs* : les députés juifs et R. ASTRUC (d'Alcañiz, probablement), qui dit cette parole imprudente : Vous croyez bien des choses incroyables sur votre Messie, permettez-nous d'en croire au moins une sur le nôtre (S. et J.). D'après E. 206, les interlocuteurs sont R. ASTRUC et le RABBIN DE GIRONE, probablement ASTRUC DESMAESTRE. — *Date* : samedi 11 février (S., J., E. 206).

6e *séance*, d'après E. 216 (9e de S.). Discussion sur le verset d'Isaïe 66, 7 et autres (S., E. 216). — *Interlocuteurs* : pas nommés dans S. ; d'après E. 206, ASTRUC. — *Date* : lundi 13 février (E. 206).

7e *séance* (10e de S.). Suite de cette discussion (S., E. 216 probablement). — *Interlocuteurs* : DON VIDAL BENVENIST et R. ASTRUC (S.), lequel est probablement ASTRUC HALLÉVI d'Alcañiz[1] ; d'après E. 206, ce sont BONASTRUC DESMAESTRE, de Girone, et R. FERRER. — *Date* : mercredi 15 février (S. et E. 206).

Cette analyse prouve deux choses : d'abord, que le texte de J. est bien supérieur à celui de S., puisque, pour les jours et les dates, il est confirmé d'une manière éclatante par E., et que, pour les noms des interlocuteurs, il est aussi mieux d'accord avec E. (voir 3e jour). = 6. Si l'on compare, dans les trois relations, les noms des interlocuteurs juifs, on acquerra probablement la conviction que, dans un assez grand nombre de cas, l'inscription de ces noms n'a pas une valeur absolue : les mêmes discours, absolument, sont attribués, suivant la relation que l'on consulte, à tel interlocuteur ou à tel autre, les mêmes arguments ont probablement été produits en même temps ou successivement par plusieurs assistants à la fois ; il a dû y avoir, dans ces attributions, des erreurs d'observation ou de mémoire, et les relations hébraïques portent souvent les mots : *nous avons dit*, *nous avons répondu*, *les députés répondirent*, ce qui indique une discussion un peu confuse. Nous voulons conclure de là que l'identification de Vidal Benvenist avec R. Ferrer, proposée par M. Graetz, continue à être fort douteuse. L'argument tiré par M. Graetz de la comparaison des noms dans S. et dans E. pour la séance du 15 février est affaibli par ce que nous venons de dire et aussi par ce que nous avons dit plus haut (7e séance) de la distinction à faire probablement entre R. Astruc de S. et Bonastruc de E. Puisque Bonastruc est l'auteur de la relation de S., il serait étonnant qu'il se nommât à la 3e personne, surtout après qu'on a constaté qu'il ne s'est pas nommé dans la liste des députés[2]. Nous croyons pouvoir

[1] Si c'était Bonastruc Desmaestre, de Girone, nous pensons que S. l'aurait désigné autrement que par les mots R. Astruc.

[2] Il faut dire que la relation de S. a probablement été remaniée, Bonastruc n'aurait pas écrit aux israélites de Girone, sur le rabbin de Girone, Toderos Iahia, de Girone, ורואיש נורא מאד. Nous supposons que la relation J. et celle de S. faite par Bonastruc sont toutes les deux des copies remaniées et même abrégées d'une seule et même relation, plus ou moins officielle, rédigée par les députés juifs.

Digitized by Google

conclure avec plus de raison, de la conformité habituelle de J. et de E., que l'unique interlocuteur juif du 2e jour étant Zérahia Hallévi dans J., et R. Ferrer dans E., R. Ferrer n'est autre que Zérahia Hallévi, comme nous l'avions déjà dit dans notre *Joseph Haccohen* (*l. c.*). Et puisque effectivement nous savons que Zérahia Hallévi s'appelait Ferrer (*Jos. Hacc.*, p. 9), tandis que nous ne savons rien de pareil sur Vidal Benvenist, nous ne voyons absolument aucune raison de douter de l'identification que nous proposons. = 7. Il est bien étonnant que Vidal Benvenist ne soit pas nommé une seule fois dans J.; ne faudrait-il pas en conclure qu'il s'est fait baptiser plus tard et n'y aurait-il pas à tenir compte de cette supposition dans la très intéressante recherche de M. Graetz (p. 409 et suiv.) sur les Benveniste ibn Labi et les Benveniste de la Caballeria ? = 8. Dans notre *Josef Haccohen* (*l. c.*) nous avons parlé à tort de Todroz Benvenist, c'est un simple lapsus. La preuve qu'Abraham Rimoc a assisté au colloque se trouve dans Graetz (p. 408) et ailleurs. Graetz, 408, l. 29, au lieu de *Notar*, lire *Notabel*.

Note 4. *Abraham Benveniste et ses contemporains.* — Nous nous sommes aussi occupé, dans notre *Josef Haccohen*, p. 70-71, des notes du *Schebet Jehuda* que M. Graetz utilise, et nous sommes arrivé à quelques conclusions différentes des siennes. Nous avons, en outre, essayé de montrer l'identité du n° 7 du *Schebet* avec le passage des p. 115-123 ; mais nous avouons que toutes ces considérations sont des plus hasardées, le caractère historique de ces relations, même dans leur ensemble (pour les détails, c'est trop évident), nous paraît des plus douteux. Ce sont des contes qu'on aimait à entendre dans les cercles juifs, et où l'on a mêlé, peut-être un peu à tort et à travers et sans aucune notion de chronologie, divers noms de personnages connus pour avoir fréquenté la cour. — La question sur la forme Benvenist ou Benveniste (Graetz, p. 418, note) est bien simple : la forme Benvenist est originaire de Catalogne ; Benveniste est la forme castillane.

Note 10. *Le nombre des Juifs de Castille.* — Nous aurions été heureux que notre travail sur le nombre des Juifs de Castille et d'Espagne au moyen âge (*Revue*, XIV, 161-183) eût obtenu l'approbation de M. Graetz. Nous reprenons rapidement la question, parce qu'elle en vaut la peine, et que nous avons un certain nombre d'éléments nouveaux pour l'appréciation des faits et des documents. = 1. Nous rappelons que deux principes nous ont guidé dans cette appréciation : 1° le fait reconnu par tous les statisticiens que dans les évaluations *au jugé* du chiffre d'une population il y a toujours de grandes exagérations. Cela est surtout vrai pour les évaluations des chrétiens à l'égard des Juifs, et tout historien des Juifs doit s'en souvenir constamment et ne pas répéter, par exemple, d'après Rigord

Bonastruc aura déjà, pour sa lettre aux israélites de Girone, retouché la relation officielle.

Digitized by Google

ou autres, que les Juifs avaient ou ont des fortunes immenses, qu'ils possédaient la moitié des maisons de Paris sous Philippe-Auguste, etc. N'entendons-nous pas, de nos jours, parler de 400,000 Juifs de France, quand il n'y en pas 100,000; de 100,000 Juifs de Paris, quand il y en a à peine 40,000; de la puissance étonnante et tout imaginaire des Juifs en France, en Allemagne; de la tutelle ou tyrannie que 600,000 Juifs ou 80,000 Juifs exercent sur 36 ou 40 millions d'habitants, et autres fables de ce genre, auxquelles les Juifs eux-mêmes finissent par croire? On nous a raconté récemment qu'un statisticien, voulant connaître le chiffre de la population d'Ekatherinoslaw, en Russie, trouva dans les documents officiels les trois renseignements suivants : 18,000 âmes, 35,000 âmes, 60,000 âmes (les Juifs n'ont rien à voir en ceci); 2° l'impossibilité de s'expliquer, en 1492, année de l'expulsion des Juifs de Castille, un exode, par voie de terre et de mer, d'une population trop nombreuse; l'insuffisance des voies de communication et des moyens de transport, surtout à cette époque, saute aux yeux. Nous avons déjà dit plus haut ce que nous pensons des massacres formidables qu'on place en l'année 1391[1]. = 2. Nous rangeons dans la catégorie des exagérations les chiffres de Hasdaï Crescas sur la population juive de Séville (6,000 ou 7,000 familles, non pas âmes, comme nous avons dit par erreur, *Revue*, XIV, 171), les 70,000 Juifs de Tolède, d'après Gil de Zamora, sans compter les enfants, les femmes et les pauvres (*Revue*, IX, 136), les marranes juifs formant le tiers de la population d'Espagne (Graetz, p. 464). Remarquer que Hasdaï Crescas, quand il parle de ce qu'il sait bien, comme de la population juive de Valence (Séville était bien loin), a des chiffres beaucoup plus modestes, 1,000 familles (non âmes, *Revue*, XIV, 171). = 3. Aux notices que nous avons données sur la population juive de diverses villes dans *Revue*, XIV, 171, nous ajoutons les suivantes : Valdeolivas (en 1388), 20 fam. (Fidel Fita, *Estudios*, VIII, 161; *Boletin de la Real Academia de Histor.*, XII, 6); Jerez de la Frontera (en 1266), 101 fam. (*Boletin*, X, 465 et suiv.); la petitesse de la communauté juive de Ségovie, au commencement du XIVe siècle, ressort avec évidence du travail de M. Fidel Fita dans *Boletin*, IX, 351-372. D'après Abraham b. Natan (*Iohasin*, édit. Filipowski, 221 *b*), le nombre des Juifs de Tolède était, vers le commencement du XIIIe siècle, de 12,000 âmes, non 12,000 familles, comme le dit M. Graetz[2]. = 4. Il nous semble que sur le nombre des Juifs

[1] Les 4,000 Juifs massacrés (*Revue*, XIV, 171), d'après Amador, s'expliquent par ce que nous avons dit plus haut.

[2] Nous n'avons pas pu trouver le passage original dans le *Séfer ha-Manhig*, mais le *Iohasin*, *l. c.*, dit 12,000 יהודים, et le passage parallèle de Joseph Arévalo (*Jew. Chronicles*, édit Neubauer, p. 95, l. 12) dit : הרבה מי"ב אלף אדם יהודים, ce qui indique bien que l'auteur compte par âmes et non par familles. — Ajouter à notre liste sur les autres pays : Londres, 2,000 familles, dans *Schebet Jehuda*, n° 18 (vers 1275); Usque, *Consol.*, 3e dialogue, n° 12; voir notre *Josef Haccohen*, p. 40; Angleterre (1290), le total des Juifs expulsés est de 16,511; Graetz, VII, 2e édit., p. 197 et 465.

Digitized by Google

expulsés de Castille en 1492 nous sommes maintenant à peu près d'accord : nous avions admis (*Revue*, XIV, 183) le chiffre approximatif de 160,000 âmes, M. Graetz (p. 465) arrive maintenant au chiffre de 200,000 âmes. Nous ne sommes ni l'un ni l'autre assez sûrs de nos chiffres pour discuter sur une aussi petite différence. Nous continuons cependant à récuser l'autorité d'Abravanel, d'abord parce que son récit de l'expulsion est des plus vagues et nullement d'un homme qui aime les renseignements précis ; ensuite, parce que, lors même que nous concéderions à M. Graetz qu'Abravanel connaissait fort bien le nombre des Juifs de Castille, il pouvait ignorer et exagérer le chiffre de la population juive d'Aragon, Catalogne, Majorque, Sicile, Sardaigne, qu'il englobe dans ses 300,000 expulsés. Lorsque nous avons écrit autrefois notre article, nous ne connaissions pas le texte de la relation de Bernaldez, que nous avons vu depuis dans le tome III des *Cronicas de los Reyes de Castilla* (Madrid, 1878), faisant partie de la *Bibliotheca de autores españoles*. L'ouvrage de Bernaldez porte le titre de *Historia de los Reyes catolicos*. Il est étonnant que Bernaldez dise à deux reprises (chap. 110) que les Juifs avaient eu un délai de 6 mois pour partir, tandis qu'ils n'eurent que 4 mois, mais nous avons montré qu'un départ simultané, à jour fixe, était impossible [1]. Nous ne voyons pas du tout pourquoi on repousserait le chiffre 30,000 ou 35,000 familles que donne Bernaldez pour la population juive de Castille, d'après un juif baptisé (30,000) et d'après un document qui aurait été adressé par un rabbi Méir à Abraham Señor (35,000 ; chap. 110, p. 652, col. 1). Cela fait, selon que l'on compte 4 ou 5 personnes par famille, 120,000 à 175,000 âmes. On nous permettra de faire remarquer la concordance remarquable de ces chiffres (peut-être exagérés encore) avec celui que nous avons trouvé par voie d'hypothèse. Nous ne contestons pas qu'il ait pu entrer 93,000 Juifs (comme le dit Bernaldez) dans le Portugal, depuis que nous avons vu, dans le texte de Bernaldez, que les Juifs s'étaient préparés à partir et que, d'autre part, ils ne restèrent pas longtemps dans le Portugal et quittèrent la plupart ce pays par voie de mer (chap. 113). Nous avions mis en doute que 12,000 Juifs se fussent réfugiés dans la Navarre, Bernaldez fixe le nombre de ces réfugiés à 2,000 (chap. 111). Il compte encore (*ibid.*) 300 familles (mettons 1,500 âmes) de Medina de Pumar et environ 8,000 familles d'Andalousie (soit 40,000 âmes), et divers Juifs d'autres lieux, dont il ne donne pas le nombre [2]. On comprend que le gros des expulsés se soit d'abord réfugié, par terre, dans les pays voisins, d'où ils finirent par être expulsés aussi, mais après un délai assez long qui leur permit de

[1] Il se peut que Bernaldez veuille dire que le 1er août, jour fixé pour le départ, marquait le commencement de l'opération, mais qu'on permit qu'elle durât deux mois. Bernaldez nous apprend aussi que les Juifs n'attendirent pas tous le dernier délai et que l'exode commença déjà dans la première semaine de juillet (ch. 111).

[2] Cela fait, comme on voit, 93,000 + 2,000 + 1,500 + 40,000, plus un nombre indéterminé ; total minimum des Juifs expulsés, 140,500.

Digitized by Google

s'écouler facilement par mer. = 4. Nous pouvons écarter le document de 1474, puisque c'est un *service* et que M. Graetz n'admet pas que le *service* soit la capitation des 30 deniers. Ce document ne peut donc pas servir à M. Graetz pour déterminer la population juive. Qu'est-ce qui nous prouve, du reste, que ce soit le seul impôt payé par les Juifs en cette année? Nous-même, pour cette raison et d'autres que nous avons indiquées, nous hésiterions à nous servir de cette pièce. = 5. Restent les documents de 1290-91. Ici notre situation nous paraît très forte et nos arguments décisifs. Rappelons, en deux mots, que ces documents contiennent l'impôt des Juifs sous deux espèces, la *capitation* et le *service*. Si la capitation est l'impôt des 30 deniers par Juif, la pièce prouverait, d'après les historiens que nous combattons, que la population juive de Castille était de 861,000 âmes en chiffres ronds; si c'est le *service* qui représente les 30 deniers, on arriverait, comme nous l'avons montré, à un chiffre de 233,000, qui, suivant nous, représenterait 233,000 familles ou 818,000 âmes en chiffres ronds, et, d'après le système de calcul de nos adversaires, 233,000 âmes. Notre principal argument contre l'interprétation qu'on veut donner aux documents de 1290-91 est une démonstration par l'absurde. Nous avons montré que les 30 deniers n'étant pas payés par les femmes, les enfants (au-dessous de 20 ans ou de 16 ans) et les pauvres, la population totale est à celle qui paie les 30 deniers comme 3,5 est à 1. Il en résulterait que si la capitation de 1290-91 représentait les 30 deniers, la population juive de Castille eût été supérieure à 3 millions d'âmes, ce qui est absolument impossible. Nous maintenons cet argument et nous allons même le renforcer : A) M. Graetz, p. 463, a inventé une explication qui le renverserait. Il soutient que les 30 deniers étaient payés aussi pour les femmes, les enfants et les pauvres, mais que ceux-ci ne les payaient pas eux-mêmes, on répartissait leur quote-part sur les hommes adultes. Mais d'abord, ceci est pris en l'air et ne repose absolument sur rien; nous allons même démontrer tout à l'heure que c'est faux. Mais à priori, on demandera pourquoi, s'il en était ainsi, les textes (par exemple celui de Gil de Zamora invoqué par M. Graetz) parlent de l'exemption des femmes et des enfants; si les femmes et les enfants avaient été soumis indirectement à l'impôt des 30 deniers, il est trop clair que ce sont les chefs de famille qui auraient payé pour eux, il était par trop superflu de le dire. Lors donc que Gil de Zamora, pour en revenir à lui, dit que l'impôt était payé par 70,000 Juifs, sans compter les femmes, les enfants, les pauvres, cela indiquerait évidemment que la population juive de Tolède aurait été de 3,5 × 70,000 ou plus de 245,000 âmes, ce qui est évidemment impossible. — B) Nous ne savons pas très bien où les auteurs (Amador, Lindo[1]; Fr. Fernandez y Gonzalez, d'après Amador) ont pris la limite de 20 ou de 16 ans pour les enfants et l'exemption des femmes et des pauvres; ils ne l'ont sûrement pas

[1] Pour 1327, et à Séville, les seize ans de Lindo sont probablement empruntés à Zuniga, *Annales de Sevilla*, III, 14; cf. Amador, *Historia*, II, 127; Lindo, p. 137.

Digitized by Google

inventée, nous déplorons l'insuffisance de nos renseignements sur ce sujet, mais M. Fidel Fita, par la publication de son travail sur la juiverie de Ségovie (*Boletin*, IX, 368 et suiv.), nous tire en partie d'embarras. Cette publication montre d'une manière certaine et indéniable (p. 368 à 371) que dans l'évêché de Ségovie, en 1312, les enfants ne payaient pas l'impôt des 30 deniers. La limite d'âge, pour cet évêché et pour cette époque, est fixée à 14 ans; d'après Zuniga [1], la limite, à une certaine époque, était de 16 ans à Séville. Sur ce point, l'argumentation de M. Graetz rapportée dans le paragraphe A ci-dessus est donc catégoriquement démentie et le reste de l'argumentation tombe naturellement aussi. Un accord fait en 1219 entre l'évêque de Tolède et ses vassaux juifs stipule que chaque Juif, marié ou célibataire, à partir de l'âge de 20 ans, les femmes exceptées, payera à l'évêque tous les ans un impôt de la sixième partie d'un *aureo*, et la suite montre bien que cet impôt est une espèce d'impôt ecclésiastique, du genre des dîmes [2]. On voit déjà par là que l'exemption des enfants et des femmes, dans l'établissement des impôts en général, n'est pas une pure invention. Il y a grande probabilité, en outre, que cet impôt perçu par l'évêque de Tolède était celui des 30 deniers ou quelque chose d'approchant, puisque c'est une espèce de dîme. Nous pourrions aller plus loin, peut-être, si nous n'étions pas aussi ignorant que nous le sommes de l'histoire des monnaies espagnoles. Il nous sera pourtant permis de dire que nous supposons que l'*aureo* était quelque chose comme la livre de nos pays, comprenant 20 maravédis; le 6e ferait un peu plus de 3 maravédis et l'on sait que, pour cette époque, le maravédis valait 10 deniers; l'impôt se serait donc monté à 30 deniers. — C) Il faut remarquer aussi que dans les textes que nous connaissons sur l'impôt des 30 deniers (les textes de Ségovie, ceux de Graetz, p. 462, l. 18-25), il est toujours parlé des contribuables au masculin. Les textes du moyen âge, en ces matières, ne manquent pourtant pas d'être ordinairement très explicites; si les femmes avaient payé les 30 deniers, nos textes auraient dit : chacun *et chacune*, chaque Juif *et chaque Juive*. — D) Nous avons déjà fait remarquer que les documents de Ségovie paraissent indiquer que l'impôt des 30 deniers était, en somme, de peu d'importance, mais nous n'avons pas tiré tout le parti possible de ces documents (*Revue*, XIV, 169). Ils montrent qu'en l'année 1302 et auparavant déjà (p. 368), et après cette année au moins jusqu'en 1412, les 30 deniers des Juifs du diocèse de Ségovie étaient perçus par l'évêché de Ségovie, pour l'évêché et non pour le roi. Les impôts des documents de 1290-91 sont, au contraire, perçus pour le roi, qui n'en dispose nullement en faveur de l'évêché. Tout a-t-il donc changé dans l'espace de 10 ans ou même moins? Cela est difficile à croire. Il faut en conclure, comme nous l'avions déjà en-

[1] Voir la note précédente.

[2] Amador, *Historia*, I, 358; Fernandez y Gonzalez, *Instituciones juridicas del pueblo de Israel*, Madrid, 1881, p. 81.

Digitized by Google

trevu dans notre premier travail, que les 30 deniers ne doivent être cherchés ni dans la *capitation* ni dans le *service* de 1290-91. On voit aussi, dans les documents de Ségovie, que cet impôt des 30 deniers était souvent éludé par les Juifs, qu'ils essayaient de ne pas le payer et y réussissaient quelquefois ; on se rappelle qu'à Tolède ils ne le payaient pas toujours. Croit-on que le roi eût permis qu'on s'y fût soustrait, si ç'avait été un impôt sérieux et aussi productif que les impôts des documents de 1290-91 ? Evidemment non; mais cet impôt était une espèce d'argent de poche, sans grande importance, perçu moins pour le profit qu'on en retirait que pour vexer et humilier les Juifs. C'est pour cela que, probablement partout, il était perçu au bénéfice des évêchés, comme cela se pratiquait à Ségovie, et aussi à Tolède (*Revue*, XIV, 165, note 2), d'après le témoignage du Rosch[1] — E) M. Graetz n'a pas tenu compte de ce que nous avons dit du montant de l'impôt des 30 deniers dans l'évêché de Ségovie en 1323 et pendant tout le XIVe siècle, cela est pourtant très important. Le document de 1290 compte, comme impôt payable en maravédis :

Ségovie...	10.806	capit ,	9.893	service ;
Pedraza..... ...	3.653	—	966	—
Coca.....	990	—		
Fontedueña.....	4.463	—		
Sepulveda	18.912	—	5.046	—
Cuellar	1.923	—		

Cela forme un total de 56,652 maravédis. En 1291, le total est de 37,539 m. (à cause d'une forte diminution, difficile à comprendre, pour Ségovie ; le total de Ségovie, chez Amador, doit se lire 11,799, non 2,799). Si on prend maintenant le compte des 30 deniers de l'évêché de Ségovie en 1323 (*Boletin*, IX, 369-70), on a, en maravédis :

Sepulveda.....	203 1/4
Pedraza, Frexno, Maderuelo, Monteio, Fuentedueña.....	84
Sotos Alvos, Pelaios, La Cuesta, El Espinar.....	16
Ségovie.....	10
Cuellar et Coca, mentionnés, chiffres manquent.	

Dans les années suivantes, les chiffres deviennent un peu plus forts, mais de bien peu. En 1412, Sepulveda rapporte 3 maravédis ; Pedraza, 200 ; Cuellar, 360 ; Yscar, 2 ; Coca, 70 ; Fuentedueña, 40 ; et les autres localités, en cette année, y compris le territoire de Ségovie, ne rapportent rien, « estan vacos ». Si l'on considère que de 1291 à 1323, aucun événement ne s'est produit pour modifier de fond en comble l'impôt des 30 deniers dans tout l'évêché de Ségovie, on conclura avec nous que ni la *capitation* ni le *service* des pièces de 1290 et 1291 ne représentent l'impôt des 30 deniers, que ces pièces n'ont

[1] Tout cela serait pleinement confirmé par l'accord de Tolède de 1219, si nos hypothèses sur ce document sont exactes.

Digitized by Google

absolument rien à faire avec cet impôt, et qu'on ne saurait en faire aucun usage pour fixer le chiffre de la population juive de Castille. Ces conclusions sont celles que nous avons déjà proposées, pour des raisons différentes, dans notre précédent travail. Nous avions montré que le sens des documents de 1290-91 n'était pas suffisamment connu pour qu'il pût servir de base à un calcul sur le chiffre de la population juive. Nous nous étions demandé, entre autres, si par hasard la somme des impôts portée sur ces documents ne représenterait pas l'impôt des Juifs pour un certain nombre d'années. Sur ce point, nous croyons pouvoir démontrer que nos doutes n'étaient pas justifiés et que les documents contiennent bien l'impôt d'une seule année. Dans un texte cité par M. Fernandez y Gonzalez[1], et qui est de 1312, le roi Fernand dit que son aïeul Alfonse (1252-1284) et son père Sanche (1284-1295) recevaient des Juifs 6,000 maravédis par jour ; cela fait, par an, 2,190,000 maravédis, c'est presque exactement le chiffre de la capitation de 1290, qui est de 2,500,000 maravédis en chiffres ronds[2].

Note 11. *Le Saint Enfant de la Guardia.* — 1. M. Graetz a très probablement raison de dire (p. 468) que tous les accusés juifs impliqués dans le procès furent mis à la torture. Si cependant, dans l'étude que nous avons faite de ce procès (*Revue*, XV, 203), nous avons hésité à l'affirmer (sauf pour le vieillard Ça Franco), c'est uniquement parce que nous nous demandions si les mots *puesto en el tormento* du texte signifiaient *mis à la torture* ou simplement *placé sur l'instrument de torture*, c'est-à-dire disposé et attaché pour être torturé sur un signe du juge. Nous ne connaissons pas assez la technologie de l'inquisition pour nous décider pour l'un ou l'autre sens, et nous avons mieux aimé rester en-deçà que d'aller au-delà de la vérité. = 2. Il est bon que nous rectifiions ce que dit M. Graetz (p. 467) de l'article de M. S. Berger dans le *Témoignage*. M. Berger n'a pas fait une étude du procès, comme le laisserait supposer le passage de M. Graetz, il n'avait même pas lu les pièces, mais étant en Espagne à l'époque de la découverte de ces pièces, il en a beaucoup entendu parler, et c'est d'après ces conversations qu'il avait écrit un petit article publié dans le journal le *Témoignage*. Nous n'avons pas dit (*Revue*, XV, 203, note) que M. Berger soit arrivé aux mêmes conclusions que nous sur le fond du procès, ce serait par trop inexact, M. Berger n'a pas examiné le fond du procès et on lui avait même persuadé, comme nous l'avons indiqué p. 218, que la réalité du crime était indiscutable. Nous avons dit que M. Berger était arrivé (et il y est arrivé par conjecture, sans examen des pièces), sur *un point*, à des conclusions *analogues* (non identiques) aux nôtres. Il avait, en effet, expliqué le crime supposé par les croyances superstitieuses des coupables présumés, et même, si nous ne nous trompons, par des croyances superstitieuses d'origine chrétienne. Le

[1] *Instituciones*, p. 186.
[2] Voir *Revue*, XIV, 165.

Digitized by Google

crime ne pouvait donc pas être un meurtre rituel juif. = 3. Nous croyons que M. Graetz a bien raison de supposer (p. 470) que le Abraham Seneor des nos 29 et 32 des pièces est le grand rabbin de Castille; si cependant nous n'avons pas pensé à ce grand rabbin, qui s'appelait effectivement Abraham Señor, c'est que nous avions de bonnes raisons pour le faire, et l'on va voir que cela n'est pas sans avoir quelque importance. Le jeune Jucé Franco, un des prétendus coupables, étant dans les prisons de l'inquisition à Ségovie, se crut un jour à l'article de la mort et demanda qu'on lui amenât un Juif pour réciter la prière des agonisants. L'inquisition lui dépécha deux faux rabbins, dont l'un, s'imaginant que les Juifs avaient l'habitude de faire confession avant la mort, comme les chrétiens, engagea Jucé Franco, qui était un jeune homme de moins de vingt ans et fort inexpérimenté, à confesser le crime dont il était accusé, et ajouta que, s'il voulait se confesser à Abraham Señor, il prierait (lui, le faux rabbin) Abr. Señor de venir recueillir ces aveux. M. Graetz voit là dedans une machination destinée à mêler au procès le grand-rabbin de Castille et à le compromettre. Nous avouons que cela nous paraît assez invraisemblable. Il faut remarquer que ceci se passe à Ségovie, que le grand-rabbin Abraham Señor demeurait à Tolède, qu'on n'était sûrement pas certain de le trouver toujours à son domicile, que la distance de Ségovie à Tolède, sans être énorme, est pourtant assez grande pour qu'un voyage aller et retour prît au moins quatre jours (aller à Tolède et revenir à Ségovie), que Jucé Franco était mourant et qu'on devait croire que le grand-rabbin de Castille, si c'est à lui qu'on pensait, arriverait trop tard pour entendre sa confession. Ce sont ces considérations qui nous avaient empêché de penser à l'Abraham Señor, grand-rabbin de Castille. Il est pourtant extrêmement probable que c'est bien à lui que pense le faux rabbin, et sur ce point M. Graetz a raison; mais, sans contester d'une manière absolue l'explication de M. Graetz des intentions du faux rabbin, on peut en donner une autre explication qui nous paraît plus simple et plus naturelle. Si Jucé Franco avait donné son consentement, on lui aurait amené un faux Abraham Señor, qui aurait entendu la confession qu'on attendait et l'aurait apportée à l'inquisition. Jucé Franco était si jeune et si naïf qu'on pouvait espérer que cette supercherie réussirait, tandis qu'il n'est pas prouvé que le faux rabbin eût pu amener à Ségovie le vrai Abraham Señor et que celui-ci eût consenti à venir ou qu'on eût pu l'y contraindre et le traiter ensuite en accusé pour lui arracher, à son tour, des aveux. Malgré toute l'horreur de la procédure de l'inquisition, nous ne croyons pas qu'elle soit allée jusque là, tout en ajoutant que nous n'en savons rien et que cela ne serait pas impossible.

ISIDORE LOEB.

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

Digitized by Google

LA LITTÉRATURE DES PAUVRES

DANS LA BIBLE

I

LES PSAUMES

(SUITE ET FIN [1])

25. *Le jugement de Dieu, la justice de Dieu.*

110. L'injustice qui règne dans ce monde sera réparée en ce monde, elle n'a qu'un temps, et la réparation aura lieu en vertu d'un jugement de Dieu. Il est difficile de dire si, dans la pensée des psalmistes, tout acte de réparation doit être précédé d'un jugement, ni si ces jugements se font par opérations successives, individuelles ou collectives, chaque fois et autant de fois que Dieu le veut, ou en une seule et solennelle opération où Dieu, assis sur son siège de juge, procédera, en présence de l'humanité tout entière, à une grande liquidation sociale. Nous pensons que les auteurs des Psaumes ne se sont jamais donné, sur ces questions, une solution précise et que l'intervention du Dieu de justice pouvait se produire, selon eux, sous les trois formes que nous venons d'indiquer. Ce qu'on peut seulement affirmer, c'est que, sans exclure probablement l'hypothèse des jugements individuels et successifs, ils ont cru que les Méchants, les Nations, et aussi les Pauvres, seraient soumis à des jugements collectifs ou même peut-être à un seul jugement collectif où toutes choses seraient remises en place et où un ordre nouveau serait établi pour toujours dans le monde. Le jugement collectif des Méchants et des

[1] Voyez *Revue des Études juives*, t. XX, p. 161, et t. XXI, p. 1.

ANDOVER THEOL. SEM. LIBRARY MAR 5 1891

Digitized by Google

Nations est clairement indiqué dans des passages comme ceux-ci : « Lève-toi, ô Seigneur, dans ta colère, ouvre le jugement que tu as institué, et la communauté des Nations t'entourera, tu jugeras les peuples (VII, 7, 8, 9). — Lève-toi et que les Méchants soient jugés devant toi (IX, 20). — Dieu jugera les Peuples avec justice (IX, 9 ; LXVII, 5 ; XCVI, 10 ; XCVIII, 9) ; il punira les Nations et leurs rois (CXLIX, 7, 8, 9). — Juge-moi, combats pour moi contre tout ce peuple impie (XLIII, 1). — Dieu convoquera le ciel et la terre pour juger son peuple ; réunissez-moi, dit-il, mes fidèles (L, 4, 5). — Dieu se lèvera pour le jugement, pour secourir tous les Humbles (LXXVI, 10). — Dieu jugera son peuple et se réconciliera יתנחם avec ses Serviteurs (CXXXV, 14 ; cf. CXL, 13). — Dieu jugera la terre, il viendra pour juger la terre, il jugera toute la terre avec équité (IX, 9 ; LXXXII, 8 ; XCIV, 2 ; XCVI, 13 ; XCVIII, 9). »

111. Dieu prend même jour avec ses justiciables כי אקח מועד (LXXV, 3), il y aura un jour où éclatera sa colère et la collision avec les Méchants ou les Nations, יום נטק, יום אפו (CX, 5 ; CXL, 8) ; et, de plus, pour accomplir avec exactitude et sans erreur son œuvre de justice, Dieu a un livre (CXXXIX, 16) où il tient comptabilité des actions humaines. Les péchés y sont inscrits et pourront être effacés (מחה פשעי, LI, 3, 11) ; au crédit de chaque homme se trouve indiqué le nombre exact de ses jours (CXXXIX, 16) ; les Méchants, une fois condamnés, sont rayés du livre de la vie et n'y figureront pas à côté des *çaddikim* (LXIX, 29). Dieu note et enregistre aussi les souffrances du Pauvre (LVI, 9), et les Nations aussi sont inscrites individu par individu (LXXXVII, 6 [1]). Le code qui est appliqué par Dieu, dans ses jugements, est écrit également (CXLIX, 9), et le fidèle, enfin, a par écrit les règles qui doivent diriger sa vie (XL, 8).

112. La fonction de juge est un des attributs les plus élevés de Dieu. Il est juge שופט par essence (L, 6 ; LXXV, 8), juge de toute la terre (CV, 7), il est le père des orphelins et le juge des veuves דַּיָּן (LXVIII, 6), il est le juge des juges de la terre (II, 10 ; CXLVIII, 11), il punit les *élohim* terrestres qui distribuent mal la justice (LXXXII, 1, 6, 7 ; cf. LVIII, 12), son trône [2] כסא est fondé sur la justice (IX, 5, 8) ; sa justice est haute comme les montagnes et profonde comme le grand abîme (XXXVI, 7).

113. Le Pauvre attend avec impatience le jugement de Dieu, parce qu'il sait que ce jugement sera équitable ; pour lui et pour Dieu, les mots משפט *jugement* et צדקה *justice*, *équité*, *générosité*,

[1] Si toutefois c'est le sens de ce verset.
[2] Ou siège de juge.

Digitized by Google

sont inséparables et se confondent (XXXIII, 5; XXXV, 24; XXXVI, 7; XXXVII, 6, 30; LXXXIX, 15; etc.). Il est absolument convaincu qu'au jour du jugement, il sortira victorieux du procès qu'il a contre le Méchant, contre les Nations, et Dieu même cessera de plaider contre lui (CIII, 9). Il a déjà, au moins en partie, expié ses fautes (XCIV, 12, 13; CXVIII, 21), elles seront pardonnées, soit après de nouvelles punitions destinées à les effacer complètement, soit peut-être plutôt, à ce qu'il nous semble, sans autre épreuve, par pure grâce, en récompense de ses bonnes intentions, par égard pour la petite dose de vertu et de piété qui est en lui. Le Pauvre sera purifié par Dieu lui-même נקני (XIX, 13, 14), lavé de ses fautes, כבסני, טהרני, purifié par l'hysope, il deviendra blanc comme neige, ses péchés seront effacés (LI, 4, 9, 11). Dieu pardonnera ses fautes, ne tiendra pas un compte rigoureux de toutes ses impiétés (XXV, 18; XXXII, 1, 2, 5; LXXXV, 3; CIII, 3, 10; CXLIII, 2). Dieu est miséricordieux, il pardonne יכפר le péché et il éteint en partie sa colère (LXXVIII, 38; cf. XXV, 11, סלחת; LXXIX, 9), il éloigne du Pauvre son péché autant que l'orient est loin de l'occident (CIII, 12), il punit le Pauvre, mais ne le livre pas à la destruction complète (CXVIII, 18), car il est à la fois indulgent et sévère, ...נושא ונוקם (XCIX, 8), il sait que l'homme est poussière et il tient compte de sa faiblesse (LXXVIII, 39; CIII, 14). Le jour du jugement sera donc, pour le Pauvre, un jour de triomphe et d'éclatante réhabilitation; son innocence brillera comme la lumière et son droit comme le soleil de midi (XXXVII, 6); la veuve, l'orphelin, l'*ani*, l'*ébion*, l'*anav*, les opprimés, le peuple juif, obtiendront réparation (X, 5; XVII, 2; LXVIII, 6; LXXII, 4; LXXVI, 10; CXXXV, 14; CXL, 13; CXLVI, 7), le peuple juif sera dans la joie (XLVIII, 12; XCVII, 8). A la pensée de cette grande victoire remportée sur la méchanceté, le Pauvre a des transports de bonheur, ses effusions poétiques sont en partie un hymne enthousiaste en l'honneur de la justice divine.

114. Tout autre est le traitement qui attend le Méchant : pour lui, il n'y a point de pardon, point de grâce, on pourrait presque dire pas de justice. Sa condamnation est certaine, le Méchant ne peut pas se soutenir devant le juge (I, 5), il s'empêtrera dans ses propres filets (IX, 17), sa sentence sera prononcée (IX, 20), il sera enfin puni pour ses méfaits (XCIV, 2). Au contraire du Pauvre, qui n'expiera que ses propres fautes, le Méchant payera aussi pour les fautes de ses ancêtres (CIX, 14; voir n° 108); au lieu de diminuer le nombre de ses fautes, Dieu y ajoutera et ne lui fera point de concession (LXIX, 28), il ne lui sera pas permis de les expier dans des épreuves comme celles que Dieu envoie au

Digitized by Google

Pauvre (XI, 5), et au prononcé du jugement, il sera déclaré רשע (CIX, 7).

115. Les Nations seront traitées avec beaucoup plus d'indulgence que le Méchant, et la punition qui les attend sera généralement moins sévère (voir n° 121). Deux fois seulement il est question de sévérité dans le jugement qui les attend (CX, 5, 6 ; CXLIX, 7-9) et nous ne sommes pas convaincu que le premier de ces deux passages ne s'applique pas plutôt au Méchant de l'intérieur qu'aux Nations ; dans tous les autres passages où il est parlé du jugement des Nations (voir n° 110 ; cf. n°s 45 et 124), il est dit et répété qu'elles seront traitées avec justice, bonté et bienveillance. Nous verrons plus loin les causes de cette sympathie des psalmistes pour les autres peuples (n°s 124 à 126).

26. *Récompense du Pauvre, punition des Méchants.*

116. Il serait fastidieux de reproduire ici dans tous leurs détails les formes sous lesquelles le Pauvre exprime l'espoir qu'il sera finalement protégé, sauvé et récompensé par Dieu ; elles sont variées à l'infini et elles reviennent, en somme, à cette conclusion que le Pauvre sera heureux et que le Méchant sera puni. Ce bonheur du Pauvre se compose d'un certain nombre d'éléments qu'il n'est pas difficile d'énumérer. Il aura, tout d'abord, longue vie, ne mourra pas avant l'âge, Dieu le délivrera du *scheol*, il ne verra pas la fosse avant l'âge, Dieu le rassasiera de longs jours (XCI, 16), ne le rejettera pas dans sa vieillesse, et encore dans ses vieux jours il sera fécond et verdoyant (voir n° 67 ; XVI, 10 ; XLIX, 16 ; LXXI, 9, 18 [1] ; XCII, 15 ; CII, 24, 25). Il sera heureux dans sa famille et sa postérité, sa femme sera comme une vigne féconde ; ses fils, comme des plants d'olivier dressés autour de la table ; ses filles, comme les belles cariatides des palais ; sa postérité héritera la terre, sera puissante sur cette terre, sera établie devant Dieu pour toujours, jamais il ne chancellera et sa mémoire sera éternelle (XXV, 13 ; XXXVII, 26 ; CII, 29 ; CXII, 2, 6 ; CXXVII, 3-5 ; CXXVIII, 2-3 ; CXLIV, 12-15). Le pays lui appartiendra à lui seul, il en sera le maître et le propriétaire יירשו ארץ et l'habitera pour toujours (XXV, 13 ; XXXVII, 9, 11, 22, 29). Il va sans dire qu'il ne sera pas opprimé par le Méchant et qu'il sera élevé au-dessus de ses anciens ennemis, honoré et non plus méprisé ; il ne lui arrivera aucun accident, Dieu le gardera pour qu'aucun de ses os ne

[1] En comparant avec LXXI, 5, on peut se demander s'il n'est pas question, dans ce psaume, de la jeunesse et vieillesse du peuple juif ; cf. CII, 24 ; cf. n°s 29 et 46.

Digitized by Google

se brise (XXXIV, 21), il ne craindra pas de recevoir de mauvaises nouvelles (CXII, 7), les anges camperont autour de lui pour le protéger (XXXIV, 8), sa prière sera écoutée (XXXIV, 16), Dieu lui donnera selon son cœur et accomplira tous ses vœux (XX, 5-6); il sera comme l'arbre au bord de l'eau, qui donne son fruit en son temps, dont le feuillage ne se fane pas, et toutes ses entreprises seront couronnées de succès (I, 3[1]). Le Pauvre et les Juifs en général seront bénis de Dieu (III, 9; V, 13; XXIX, 11, etc.), ils sont les bénis de Dieu מברכיו (XXXVII, 22), et quand viendra le libérateur des Juifs, tous les peuples se béniront en lui (LXXII, 17).

117. La punition du Méchant se règle suivant deux formules distinctes : le Méchant sera puni par où il a péché, et, de plus, son sort sera tout le contraire de celui du Pauvre.

Le mal qu'a fait le Méchant retombera sur sa tête, il tombera dans la fosse qu'il a creusée, son pied se prendra dans le filet qu'il a tendu, il tombera sous ses propres fautes (VII, 16, 17; IX, 16, 17; XXVIII, 4; XXXV, 8; LVII, 7; etc.), le mal tuera le Méchant (XXXIV, 22), son épée se tournera contre lui-même et le transpercera (XXXVII, 15), ses propres ruses et perfidies le perdront (X, 2).

118. Le Méchant est l'ennemi de Dieu, à son tour Dieu le hait et le déteste (V, 6, 7) ; — il se moque de Dieu, Dieu se rit de lui (XXXVII, 13) ; — il couvre le Pauvre de mépris ; il sera, à son tour, couvert de honte (VI, 11 ; XXXV, 26 ; LXXI, 13, 24); — il mord comme le lion, déchire sa proie ; ses dents seront brisées, arrachées, ses mâchoires seront broyées (III, 8; LVIII, 7); — il est plein d'orgueil, il a le regard hautain et il porte haut les cornes ; son orgueil sera humilié, il baissera les yeux, ses cornes seront coupées (XVIII, 28; LXXV, 11; CIX, 29; etc.); — il porte haut la tête, mais il sera écrasé et foulé aux pieds (XCI, 13) ; — sa langue de vipère profère le mensonge, la calomnie ; elle sera muette, sa bouche sera close (XXXI, 19 ; LXIII, 12) ; — il est fier de sa fortune, de ses biens, il s'engraisse ; il s'appauvrira et aura faim, il mourra et n'emportera pas ses biens, sa table bien servie sera le filet où il tombera (XVII, 10 ; XLIX, 7 ; LII, 9 ; LXXIII, 7 ; XXXIV, 11[2] ; XLIX, 18 ; LXIX, 23) ; — il pousse le Pauvre pour le faire tomber, il dit : je ne chancellerai pas ; sa route sera glissante et couverte de ténèbres, l'ange de Dieu le poussera pour le faire tomber, il chan-

[1] Sur la satisfaction des besoins matériels du Pauvre, voir le n° 100. Le Pauvre aura du bien et de la fortune, CXII, 3. Nous ne savons s'il faut placer ici Ps. LXXI, 7, où le Pauvre dit qu'il est un מופת pour beaucoup, c'est-à-dire, à ce qu'il semble, la preuve vivante de la justice et de la puissance de Dieu.

[2] On se rappelle que la véritable explication de ce verset est que le Méchaut aura faim, et que le Pauvre sera rassasié.

Digitized by Google

celle et tombe, il tombera et ne pourra plus se relever (CXL, 5; X, 6; XXXV, 5-6; XXVII, 2; XXXVI, 13); — il a proféré des malédictions, la bénédiction s'éloignera de lui, et quand il passera, on ne lui donnera même pas le salut habituel (XXXVII, 22; CIX, 17, 18; CXXIX, 8).

119. Tout au contraire du Pauvre, le Méchant sera maudit dans sa postérité, dans sa famille, il n'achèvera pas le compte de ses jours, il disparaîtra et sera exterminé. Sa postérité disparaîtra de la terre, ses enfants seront orphelins, sa femme sera veuve (XXI, 11; CIX, 9); il passera comme l'eau, comme un avorton qui n'a pas vu le jour (LVIII, 8, 9), il ira dans le *scheol*, dans les dessous de la terre, sera arraché de la terre des vivants, sera effacé du livre des vivants, descendra vivant dans le *scheol*, il mourra avant le temps [1], n'atteindra pas la moitié de ses jours (LXIII, 10, 11; LII, 7; LV, 16, 24). Le Méchant sera détruit, son chemin se perdra (I, 6), il chancellera, sera perdu, exterminé, יאבדו, נשמדו, יכרתו יצמיתם (IX, 4; XXXVII, 9, 20, 22, 28, 34, 38; CXLV, 20); son nom sera effacé, le souvenir de ses villes sera perdu (IX, 6, 7)[2], le feu du ciel, comme à Sodome, tombera sur lui et le consumera (XI, 6; XXI, 10; CXL, 11); encore un peu, il n'y aura plus de Méchant, on cherchera sa place et on ne la trouvera pas (XXXVII, 10). « J'ai vu le Méchant dans sa puissance, il étendait ses branches verdoyantes comme un arbre touffu; soudain il a passé, il n'est déjà plus, je le cherche et ne le trouve pas » (XXXVII, 35-36).

120. On ne peut pas nier que le Pauvre ne pousse un peu loin sa haine pour le Méchant et sa soif de représailles. Il y a des moments où son indignation est presque délirante (c'est son excuse) et où il s'épanche en imprécations qui font frémir. Il veut, de ses propres mains, rendre le mal fait par le Méchant (XLI, 11), il lui déclare la guerre et en triomphera (Ps. CXLIV), il appelle à son secours le Dieu des vengeances [3] (XCIV, 1), son œil verra la punition et la chute du Méchant et il se moquera de son ennemi (LII, 8; LIV, 9; XCI, 8; CXVIII, 7), il jouira de sa vengeance, ses pieds marcheront dans le sang du Méchant (LVIII, 11). Il est difficile de dire si le passage de Ps. XVIII, 34-51, s'applique aux Nations ou au Méchant [4], mais il n'y a pas de doute sur le Ps. CIX, qui n'est qu'un long cri de haine et de vengeance contre le Méchant (vers·

[1] C'est ce que signifient toutes les expressions qui précèdent.

[2] On dirait que ceci s'applique aux Nations, mais le contexte semble indiquer le contraire.

[3] Il faut dire que Dieu se venge aussi sur son peuple et ses serviteurs (XCIX, 8).

[4] Probablement à tous les deux.

Digitized by Google

7-20) : « Quand il sera jugé, il sera déclaré *Méchant*, sa prière elle-même lui sera imputée à faute ; ses jours seront courts et son trésor sera pris par un autre, ses fils seront orphelins, sa femme sera veuve, ses enfants erreront pour mendier, pour chercher leur nourriture loin de leur demeure en ruines ; le créancier s'emparera de tout ce qu'il possède, des étrangers pilleront le bien qu'il a acquis ; personne ne lui témoignera de sympathie, personne n'aura pitié de ses enfants orphelins ; sa destinée est d'être exterminé, dans la génération qui suit son nom sera effacé,... son souvenir sera extirpé de la terre. » C'est la malédiction dans toute son horreur.

27. *Le sort des Nations, leur conversion.*

121. Le sort réservé aux Nations est très différent de celui du Méchant. Le Pauvre n'a point pour elles cette haine implacable ni ces imprécations furieuses. Il a des vues sur les Gentils et il leur réserve, pour l'avenir, un rôle important.

Il faut cependant distinguer, à ce qu'il semble, entre les Nations voisines des Juifs et les Nations plus éloignées, entre les Nations qui ont persécuté les Juifs ou qui, dans l'avenir, continueront à faire la guerre aux Juifs et à leur Dieu, et celles qui se réconcilieront avec eux. On peut croire qu'à cet égard, la pensée des psalmistes est restée un peu confuse et même contradictoire. Tantôt ils annoncent la défaite, la destruction et l'anéantissement des Nations (par exemple aux Ps. II, CX, CXLIX), tantôt ils prédisent que les Nations se rallieront aux Juifs et adoreront le Dieu d'Israël. Il se peut que la contradiction existe dans l'esprit même du Pauvre et qu'il ne soit pas arrivé à résoudre clairement le problème de l'avenir des Nations. Selon le jour et les circonstances, il aura penché vers l'une ou l'autre solution, sans jamais prendre un parti définitif. Il faut cependant considérer que la vocation et la conversion des Gentils sont presque devenues un dogme dans le Judaïsme, au moins à l'époque du second temple, et il paraît bien difficile de supposer qu'au temps où nous plaçons les Psaumes, beaucoup de Juifs aient encore eu des doutes et des hésitations sur ce point. Il est donc infiniment probable qu'il faut concilier les textes en apparence contradictoires qui se rapportent à cette question et c'est ce que nous ferons dans la suite de ce chapitre. Il n'y a, du reste, aucune difficulté à les mettre d'accord. On peut d'abord placer à part les Nations voisines, qui, pour leur haine contre les Juifs, seront traitées

Digitized by Google

plus sévèrement que les autres (voir n° 115); avec elles, toute réconciliation est impossible et il se peut que les psalmistes les condamnent à l'extermination finale. Le même sort à peu près est peut-être réservé aux Nations un peu plus éloignées, qui ont été et qui continuent, jusque dans les temps futurs, d'être hostiles aux Juifs et rebelles à Dieu. Les seules Nations qui sont appelées à se rallier au peuple juif sont les Nations avec lesquelles les Juifs n'ont jamais eu de démêlés ou n'ont eu que des démêlés depuis longtemps oubliés, celles d'Égypte, d'Éthiopie, d'Arabie, de Tarsis (Ps. LXVIII et LXXII) et cette multitude confuse de Nations qui couvrent au loin la surface de la terre et qui hantent l'imagination juive comme un mystère [1].

122. Les Nations rebelles ou hostiles subiront une défaite certaine et éclatante. Les Nations s'agitent, se soulèvent, mais Dieu apaise leur tumulte (XLVI, 7; LXV, 8), anéantit leurs projets (XXXIII, 10), les rappelle à la raison ou les punit (XCIV, 10). Ce ne sont là, il est vrai, que des idées générales destinées à montrer la puissance de Dieu et où il n'y a peut-être aucune intention malveillante à l'égard des Nations, mais les Psaumes vont plus loin. Les Nations guerrières seront vaincues et tomberont. Dieu met en fuite les Nations d'humeur batailleuse (LXVIII, 31); elles viennent avec la cavalerie et les chevaux ; les Juifs, au contraire, avec le seul nom de Dieu ; elles s'affaisseront et tomberont, tandis que les Juifs resteront debout et tiendront ferme pour toujours (XX, 8, 9; cf. XXXIII, 16, 17); Dieu apaisera les guerres jusqu'aux extrémités de la terre, brisera la lance, brûlera les chariots, s'élèvera au-dessus des Nations (XLVI, 10-11); les Nations qui résisteront à Dieu ou à son Oint seront brisées et mises en pièces (II, 9); les rois qui se réunissent contre Sion sont pris de peur et s'enfuient (XLVIII, 5, 6); Dieu foulera aux pieds les oppresseurs des Juifs (LX, 14, et le Ps. parallèle CVIII; cf. XLIV, 6-8). Les peuples voisins se liguent contre Israël : Edom, Ismaël, Moab, et autres, et même Assur [2]; ils seront traités comme Midian, comme Sisera, ils seront consumés par le feu, emportés par la tempête, couverts de honte et perdus יאבדו (LXXXIII, 3-18). Dieu mettra en pièces

[1] On peut encore dire qu'il ne faut peut-être pas prendre à la lettre l'extermination des Nations annoncée par les Psaumes; il se peut que ce ne soit qu'une métaphore qui indique leur défaite, et que cette défaite est, pour beaucoup d'entre elles, pour les plus rapprochées, le prologue obligé de leur soumission. Ce serait une autre manière de concilier les textes. Cette conjecture peut s'appuyer sur le Ps. LXXXIII, où les nations détruites יאבדו (vers. 18) sont cependant parfaitement vivantes et invitées à adorer Dieu et à reconnaître enfin sa puissance (vers. 17, 19). — Cf. sur le sujet traité dans ce numéro, le n° 124; voir aussi Ps. XLV (Tyr).

[2] Voir, sur ce passage des Psaumes, le n° 150.

Digitized by Google

les rois, jugera les Nations, les écrasera sur la surface de la terre (CX, 5, 6). Dieu versera sa colère sur les nations voisines, sur les peuples qui ne le connaissent pas, n'invoquent pas son nom, dévorent Jacob et dévastent sa demeure ; le sang juif qu'ils ont versé sera vengé, ils seront punis soixante-dix fois pour le mal qu'ils ont fait et pour leurs blasphèmes (LXXIX, 4-13) ; le peuple de Dieu se vengera des Nations, videra sa querelle avec les peuples, il mettra leurs rois dans les chaînes, leurs grands dans les fers, pour les juger selon la sentence écrite de Dieu (CXLIX, 7-9). Divers passages que l'on pourrait être tenté de mettre à cette place (par exemple, LVI, 8 ; LIX, 6, 9 ; LXVI, 3 ; etc.) se rapportent plutôt aux Méchants qu'aux Nations. Nous ne savons si le Ps. LIX s'applique aux Nations ou au Méchant ou à tous les deux à la fois, et nous serions tenté de l'appliquer plutôt au Méchant. Ce psaume contient un passage assez curieux : aux versets 12-13, le Pauvre dit, en s'adressant à Dieu : « Ne les tue pas, afin que mon peuple n'oublie pas (c'est-à-dire afin que le peuple ait toujours sous les yeux le spectacle de la justice de Dieu), mais poursuis-les avec tes troupes, et abaisse-les ; la parole de leurs lèvres est le péché de leur bouche ; qu'ils soient pris dans leur propre orgueil, pour la malédiction et les paroles hypocrites qu'ils prononcent. »

123. Le sort qui est réservé aux Nations, ou au moins à celles qui voulaient subjuguer et opprimer le peuple juif, est juste l'opposé de ce qu'elles espéraient : elles seront finalement dans une sorte de dépendance et de vassalité à l'égard des Juifs. C'est ce que dit à peu près la fin du Ps. XVIII, s'il se rapporte effectivement aux Nations et non aux Méchants (vers. 44-49) : Tu me sauveras de mes adversaires, je serai la tête des Nations, des peuples que je ne connaissais pas me serviront ; sur une parole de moi ils obéiront, les fils de l'étranger seront mes flatteurs[1] ; les fils de l'étranger seront sans vigueur et sortiront en tremblant de leurs châteaux-forts, ô Dieu qui me donnes ma revanche et qui me soumettras les Nations, qui me sauves de mes ennemis, m'élèves au-dessus de mes adversaires, me délivres de l'homme de violence ! — Dieu nous soumettra les Nations, mettra les peuples sous nos pieds (XLVII, 4 ; CXLIV, 2). — Dans sa colère, Dieu renversera les peuples[2] (LVI, 8). Devant le Roi (et le fils du Roi), les Nations du désert ploieront le genou, ses ennemis lècheront la poussière, les rois se prosterneront, etc.[3] (LXXII, 9-11, 17). Le

[1] Voir n° 124, note.
[2] Si ce sont bien les Nations, non les Méchants.
[3] Cf. n° 135.

Digitized by Google

traitement réservé aux Nations ennemies est en partie calqué sur celui des Nations qui, dans les temps anciens, ont opprimé les Hébreux : Dieu a fait connaître sa puissance aux Nations en délivrant les Hébreux du joug égyptien (LXXVII, 15-17), il a chassé devant eux les Nations canaanéennes dont il a donné aux Hébreux l'héritage (LXXVIII, 55 ; CXI, 6); si les Hébreux, après la sortie d'Égypte, avaient obéi à Dieu, il aurait abaissé immédiatement leurs ennemis et appesanti sa main sur leurs adversaires (LXXXI, 15) ; Midian, Sisera, Iabin, ennemis des Juifs, ont été défaits; le même sort attend à l'avenir les autres Nations ennemies des Juifs (LXXXIII, 10 et s. ; voir aussi LXXXIX, 11, et Ps. CV-CVI). Dieu a montré autrefois sa puissance aux Nations en défendant les Juifs contre elles, et naturellement il fera de même dans l'avenir.

124. Le grand tort des Nations en général, c'est d'être idolâtres et de ne pas adorer le vrai Dieu. Heureuse la nation qui a le vrai Dieu pour dieu, le peuple que Dieu s'est choisi pour héritage (XXXIII, 12; cf. LXXIX, 6; CXLVII, 20). — Tous les adorateurs des idoles seront couverts de honte (XCVII, 7). — Ceux qui font les idoles et qui ont confiance en elles finiront par leur ressembler (CXV, 8; CXXXV, 18). Ceci est une simple manière de parler. La vérité est que les Nations, qui sont à présent des idolâtres et les ennemies de Dieu (VIII, 3; LXVI, 3; LXXIV, 10, 18[1]; LXXXI, 16; LXXXIII, 3; LXXXIX, 52), abandonneront leurs faux-dieux, dont elles reconnaîtront l'impuissance et le néant, se soumettront au vrai Dieu, viendront l'adorer à Jérusalem et lui apporteront des offrandes. Toutes les extrémités de la terre retourneront à Dieu et toutes les familles de nations se prosterneront devant lui (XXII, 28) ; toute la terre se prosternera devant lui et chantera son nom (LXVI, 4) ; toutes les nations loueront Dieu et se réjouiront quand il viendra les juger et les conduire (LXVII, 4-8) ; les anciens ennemis de Dieu le flatteront (LXXXI, 16[2]) ; tous les peuples que Dieu a faits viendront et se prosterneront devant lui et honoreront son nom (LXXXVI, 9) ; les Nations se réuniront et les empires, pour adorer Dieu (CII, 23) ; les rois de la terre et toutes les Nations loueront le nom de Dieu (CXLVIII, 11-13). La fille de Tyr et les filles des rois viendront et apporteront de riches présents (XLV, 10, 13 et suiv.) ; à Dieu ou au peuple juif ou à son

[1] Si toutefois ces versets parlent des Nations.

[2] A moins que le verset ne veuille dire qu'ils flatteront le peuple juif. Il entre dans ce mot יכחשו une nuance d'hypocrisie, l'hommage des Nations sera plus ou moins sincère, mais c'est déjà quelque chose qu'elles affectent la soumission et apportent, malgré elles, leur tribut d'éloges. Ces flatteries mensongères ne démontrent que plus fortement la puissance de celui qui les impose.

Digitized by Google

oint les rois apporteront des présents (LXVIII, 30 ; LXXII, 10 et s.) ; Dieu jugera les Nations, elles lui apporteront des présents, l'orgueil des puissants sera abaissé, les rois de la terre auront peur (LXXVI, 12-13) ; les Nations apporteront à Dieu louange et gloire, elles prendront des offrandes pour se rendre dans les parvis de son temple et se prosterner devant lui (XCVI, 7-9). La pierre autrefois méprisée des Nations devient la pierre angulaire, c'est l'œuvre de Dieu, un miracle aux yeux des hommes (CXVIII, 10-13, 22-23).

125. Cette conversion des Nations est la suite du jugement de Dieu dont nous avons parlé plus haut. Ce qui ouvrira surtout les yeux aux Nations, c'est le triomphe de ce petit peuple juif sur ses ennemis, l'efficacité de la protection que Dieu lui accorde et sa réhabilitation éclatante au jour du jugement. Le relèvement des Juifs, non par les armes et la force matérielle, mais par la seule intervention de leur Dieu, fera une impression profonde sur l'esprit des Gentils. Ils y reconnaîtront d'abord l'excellence de la Loi juive, dont la pratique a mérité au peuple juif la protection spéciale de Dieu ; le secret de l'histoire des Juifs leur sera ainsi révélé, ils rendront hommage à ce peuple si longtemps opprimé, à ce Dieu qui, jusque là, paraissait impuissant, mais dont le triomphe éclate dans le triomphe de son peuple. La justice de Dieu sera reconnue (XVIII, 28-32), la force matérielle des Nations sera brisée et elles verront que Dieu est le maître des peuples et de la terre (XLVI, 10, 11 ; LXXVI, 7-13) ; le peuple juif sera heureux, afin que, sur toute la terre, on connaisse les voies de Dieu et reconnaisse sa justice (LXVII, 3-6) ; de même, en délivrant le peuple juif du joug égyptien, Dieu a fait connaître sa puissance aux Nations (LXXVII, 15-16 ; cf. LXVI, 3) ; les Nations ennemies seront vaincues et verront que Dieu seul est le maître du monde (LXXXIII, 17-19), les adorateurs des idoles seront confondus, le jugement de Dieu réjouira la fille de Sion, Dieu montrera qu'il est plus fort que tous les autres dieux (XCVII, 7-9) ; le secours de Dieu se fera connaître, sa justice sera révélée aux yeux des Nations, il rendra sa faveur et sa foi à la maison d'Israël, et les extrémités de la terre verront ce que vaut son appui (XCVIII, 2-3) ; Dieu se lèvera pour témoigner sa miséricorde à Sion, et alors les peuples craindront son nom et les rois de la terre honoreront sa gloire (CII, 14-16 [1]) ; c'est pour l'honneur de son nom parmi les Nations que Dieu doit sauver le peuple juif (CXV, 1, 2, et s.) ; les peuples et les Nations loueront

[1] On pourrait appliquer ces versets aux Méchants (voir n° 157) ; nous en disons autant du Ps. CX.

Digitized by Google

Dieu, parce que la puissance de sa grâce s'est manifestée en faveur de son peuple (CXVII, 1-2).

126. Les Juifs également contribueront, par leurs efforts, au triomphe final de la vérité et à la connaissance du vrai Dieu parmi les Nations. Tout le monde sait que c'est la gloire des prophètes juifs d'avoir les premiers conçu le rêve de la fraternité universelle. C'est un phénomène unique dans l'histoire de l'antiquité et il faut aller jusqu'à la Révolution française pour retrouver, chez un autre peuple, les mêmes préoccupations généreuses. Quand on voit la place énorme occupée par les Nations dans la pensée juive, on reste frappé d'étonnement. Comment ce petit peuple, numériquement si faible et presque sans influence, a-t-il pu concevoir cette utopie grandiose du rapprochement des Nations? Qu'avait-il tant à s'occuper des Gentils, de leur avenir, de leur conversion ? Se figure-t-on, à l'époque où vivaient les auteurs des Psaumes, dans ce petit coin presque ignoré de la Palestine, gouverné par un obscur fonctionnaire perse, un pauvre Juif qui tous les jours se demande ce que pensent et disent de lui les Nations, comme si toutes les nations avaient les yeux tournés vers lui, et qui se flatte d'aller proclamer Dieu parmi les Gentils, comme si les Gentils faisaient cercle pour l'écouter? Et cependant le fait est là, quelque extraordinaire qu'il soit: les Juifs ont eu cette haute ambition de voir les Gentils se grouper autour d'eux et s'unir au nom du vrai Dieu. Les demi-explications ne manquent pas. On aura commencé par souhaiter la conversion des petits peuples voisins, qui n'étaient pas plus considérables que les Juifs, et, par transitions successives, on sera allé ensuite jusqu'aux peuples lointains et aux extrémités de la terre. Le rêve d'avenir aura été la revanche du présent : les Nations ne peuvent pas être soumises par la force, elles se soumettront d'elles-mêmes, les armes leur tomberont des mains; les Juifs sont abaissés parmi les Nations voisines, ils seront relevés et placés au-dessus de toutes les Nations du monde; les Juifs ont perdu leur nationalité, il n'y aura plus de Nations ou toutes les nations n'en feront qu'une seule. Cette théorie est aussi bien dans les Prophètes que dans les Psaumes, il y a déjà du messianisme dans l'opposition que font les Prophètes à toute alliance politique ou militaire des Hébreux avec les étrangers, les Égyptiens, les Babyloniens. Quoi qu'il en soit, une chose est sûre et paraît démontrée par les Psaumes: c'est qu'à l'époque du second temple, un grand zèle de propagande religieuse s'était emparé des Juifs, soit qu'ils aient rencontré, pour répandre le Judaïsme, des circonstances particulièrement favorables, soit qu'ils y aient été poussés par l'ardeur toute nouvelle de leur piété.

Digitized by Google

Nous avons déjà fait remarquer que le Pauvre s'efforce de propager sa foi chez ses coreligionnaires et dans l'intérieur du pays (n° 103), et il a dû faire les mêmes efforts auprès des Gentils. C'est au moins ce que les Psaumes paraissent indiquer quand ils annoncent que le Pauvre ira proclamer et louer Dieu parmi les Nations, c'est le seul sens que nous trouvons à des paroles comme celles-ci : « Racontez parmi les Nations les hautes actions de Dieu (IX, 12 ; CV, 13). — Je te louerai parmi les Nations et je chanterai ton nom (XVIII, 50 ; LVII, 10). — Ecoutez, ô Nations ; entendez, tous les habitants de la terre (XLIX, 2). — Racontez sa gloire parmi les Nations, ses merveilles parmi tous les peuples ; dites parmi les Nations : c'est Dieu qui est Roi (XCVI, 3, 10). » Cette ardeur de propagande s'est continuée jusqu'à la naissance du christianisme et a beaucoup contribué à son expansion[1].

127. C'est l'activité et l'ardeur de la propagande juive à cette époque qui expliquent seules la présence, dans les Psaumes, de morceaux de véritable polémique religieuse. Nous ne comptons pas ici tous les passages où il est dit que Dieu est supérieur à tous les dieux et sur lesquels nous reviendrons plus loin, mais ceux où l'on sent un ton plus agressif et un véritable goût de bataille. « Racontez sa gloire parmi les Nations, ses hautes actions parmi tous les peuples ; car Dieu est grand et glorieux, plus redoutable que tous les dieux ; car tous les dieux des Nations sont de misérables idoles, tandis que Dieu a créé les cieux (XCVI, 3, 5 ; cf. XCV, 3, 5). — Toutes les Nations verront sa gloire ; soient couverts de confusion tous ceux qui adorent des images, qui se glorifient sottement de leurs idoles ; toi, Éternel, tu es incomparablement élevé au-dessus de tous les dieux (XCVII, 6, 7, 9). » — Et enfin ces beaux passages si connus du Ps. CXV et du Ps. parallèle CXXXV : « Pourquoi sera-t-il permis aux Nations de dire : Où est leur Dieu ? Notre Dieu pourtant est dans le ciel, et tout ce qu'il veut, il le fait ; tandis que leurs idoles sont d'argent et d'or, faites de main d'homme. Elles ont une bouche et ne parlent pas ; des yeux et ne voient pas, des oreilles et n'entendent pas, un nez et ne sentent pas, des mains inertes, des pieds qui ne marchent pas et leur gorge est sans voix. Comme elles seront (ou soient) ceux qui les font et qui s'y confient. » C'est, comme on voit, une argumentation en règle et un véritable morceau de controverse religieuse.

[1] Ernest Havet avait déjà soupçonné que la propagande juive avait commencé de très bonne heure ; voir son ouvrage *Le christianisme et ses origines*, tome III, p. 453. D'anciens commentateurs, si nous ne nous trompons, ont pris les יראי ה׳ de LXVI, 16, pour des prosélytes (P. de Lagarde, *Proph. chald.*, p. XLVIII).

Digitized by Google

28. *Le Messianisme.*

128. Si l'on devait dire quel est le caractère dominant et la qualité maîtresse du génie hébraïque, il faudrait incontestablement et sans hésitation possible dire que c'est le caractère moral. Ce qui fait l'originalité et la supériorité du Dieu de la Bible sur tous les dieux de l'antiquité, c'est qu'il est un dieu juste qui hait le vice et récompense la vertu. Il n'y a point d'exemple d'un peuple qui ait tourné et retourné avec un tel acharnement l'éternel problème de la justice distributive. La pensée juive, après beaucoup de tâtonnements et de doutes, l'a résolu par l'idée messianique, qui est son invention propre et dont elle peut se glorifier à juste titre. La vertu de cette belle conception se manifeste encore aujourd'hui par l'attrait qu'elle exerce sur les esprits. L'humanité, qui s'est longtemps consolée du spectacle du mal par la foi dans l'immortalité de l'âme, semble se détourner de ce dogme, qui lui fait quelquefois l'effet d'un calcul mesquin et égoïste. La véritable consolation du Juste moderne ne sera peut-être pas bien différente de celle du Juste des Psaumes, ils croient tous les deux dans le même Messie.

129. Le propre d'une conception comme le messianisme est de rester nécessairement un peu vague et de ne pouvoir se renfermer dans une formule précise. Le messianisme est un rêve de poète, et il ne faut pas demander à un rêve de savoir très exactement ce qu'il veut. De là vient la difficulté que présentent souvent les passages messianiques de l'Ancien Testament. Dans les Psaumes, cependant, il y a une chose, au moins, qu'on voit très clairement, c'est le contenu de l'idée messianique. Les éléments qu'elle renferme peuvent se compter sans peine, la liste n'en est ni longue, ni difficile à dresser. Ce sont : 1° le Jugement de Dieu ; 2° la récompense du Pauvre et la punition du Méchant ; 3° la punition ou soumission des Nations rebelles, la conversion de toutes les Nations, leur union avec le peuple juif, le règne universel de Dieu sur tous les peuples et sur toute la surface de la terre. Nous avons déjà traité plus haut toutes ces questions [1]. La résurrection des morts, qui est devenue plus tard un dogme important du Judaïsme [2], ne fait point partie du tableau. On n'y trouve pas davantage cette magnifique métamorphose de la nature décrite dans Isaïe ; même la ville de Jérusalem ne paraît pas destinée à revêtir, pour la cir-

[1] Aux nos 110 à 127.
[2] Déjà au temps des Évangiles ou de Jésus ou des Pharisiens.

Digitized by Google

constance, un éclat particulièrement nouveau, et si les rois ou les Nations viennent y apporter leurs offrandes et adorer Dieu (voir par exemple CII, 23), elle ne devient pourtant pas, comme il semble qu'elle le devient ailleurs, le centre des peuples et la capitale de l'humanité. Les choses se passent un peu froidement, il faut l'avouer, et sans frais de cérémonie.

130. La dramaturgie messianique, à partir d'une certaine époque, s'enrichit d'un acte consacré à la grande mêlée des Nations qui, dans un dernier effort, se ruent contre Jérusalem et sur le peuple juif, et succombent dans une bataille épique, où toute la nature se déchaîne contre elles. Il n'y a rien de pareil dans les Psaumes, ou, du moins, s'il y est question d'une guerre finale, elle ne prend pas ce caractère grandiose et surnaturel qu'on trouve dans des descriptions postérieures. Le grand soulèvement des Nations contre Dieu et contre Jérusalem et la dernière guerre sont peut-être indiquées dans Ps. II, 1-3, רגשו גוים ; XLVI, 7, המו גוים; XLVIII, 5-8, המלכים נועדו ... תמהו נבהלו נחפזו ; LXV, 8 ; LXVIII, 31 ; CXVIII, 10 (Toutes les Nations m'entourent...); CXLIX, 7-9, et peut-être aussi au Ps. CX [1] ; l'apaisement qui suivra la victoire de Dieu et mettra fin à toutes les guerres paraît exprimé dans Ps. XLVI, 10, et LXXVI, 4. Le seul phénomène naturel qui accompagne peut-être cette victoire est un tremblement de terre (XLVI, 7 ; LX, 4 ; LXXV, 4), si toutefois c'est le sens des passages que nous indiquons. On pourrait ajouter, avec les mêmes réserves, les oscillations des montagnes et le bouillonnement des eaux de la mer (XLVI, 3-4), et aussi ce qui est dit à la fin du Ps. LXXXVI, vers. 12-14, qui est un passage messianique : La vérité poussera comme une plante... et la terre donnera ses fruits.

Les Juifs seront conduits à la victoire et gouvernés après la victoire par un roi (מלך) de la race de David, qui sera l'Oint du Seigneur, le Messie (משיח), le roi choisi par Dieu (XVIII, 51), la gloire des fils de Sion (CXLIX, 2), et pour qui un trône sera élevé à Jérusalem (CXXII, 5). On peut hésiter sur le sens de beaucoup de passages des Psaumes où il est parlé du *Roi* et du *Messie*. Est-ce que les Psalmistes croient réellement à un roi messianique, qui gouvernera dans les temps futurs et qui aura presque un caractère surnaturel ? La question est très controversée et mérite un examen spécial.

[1] Surtout versets 3 et 5 : ירם חילך, ירם אפר.

Digitized by Google

29. *Le Roi.*

131. Il faut tout d'abord étudier un certain nombre de psaumes qu'on appelle *psaumes royaux.* Lorsqu'on s'est arrêté, comme nous, à l'idée que les Psaumes sont postérieurs au premier temple, il est impossible qu'on n'éprouve pas de sérieux doutes devant ces morceaux consacrés, à ce qu'il semble, à un roi juif qui serait contemporain de l'auteur. Le nombre de ces psaumes, il est vrai, est très restreint, ce sont les Ps. II, XXI, XLV, LXXII, auxquels on peut ajouter la fin du Ps. LXI, et, si l'on veut, le Ps. CX, quoiqu'il n'y soit pas clairement question d'un roi. Nous pourrions facilement accorder, s'il n'y avait pas de fortes raisons qui s'y opposent, que ces psaumes sont antérieurs à la destruction du premier temple et qu'ils pourraient remonter jusqu'à Ezéchias, comme M. Renan le suppose pour l'un d'eux au moins [1] ; notre opinion sur l'âge des Psaumes en général n'en serait pas compromise, et de plus, s'il fallait faire commencer notre collection un siècle environ avant la destruction du temple, nous n'en serions pas autrement troublé, mais nous sommes convaincu qu'aucun de ces psaumes ne parle d'un roi contemporain, et que leur roi est le Messie, l'Oint du Seigneur. On pourrait accorder, à la rigueur, qu'un poète hardi eût prédit à un roi de Juda la soumission des rois de la terre et l'abaissement des Nations, mais il faut déjà avouer que sous des rois aussi faibles que l'étaient les rois de Juda à partir d'Ézéchias, l'hyperbole est un peu forte et risquait par trop de se heurter à la triste réalité. De pareils rêves ne semblent possibles que dans le seul domaine de la chimère. Ce qu'on ne peut pas accorder, c'est que l'idée du roi messianique soit absente des Psaumes; il serait impossible d'expliquer comment elle aurait disparu après avoir été célébrée par des écrivains bibliques plus anciens et surtout comment, après une interruption de plusieurs siècles, elle aurait reparu dans les Dix-huit Bénédictions et dans les Evangiles. Cette résurrection d'une idée, perdue depuis si longtemps, serait bien extraordinaire. Il est infiniment plus probable que la conception du roi messianique est restée vivante dans le cœur de la nation; c'est là que l'ont prise les Dix-huit Bénédictions et le Nouveau Testament.

132. Il faut considérer aussi que ces Psaumes royaux sont faits sur un même patron, et, ce qui est surtout frappant, c'est que ce patron ressemble étonnamment au portrait du roi David, qui est, par excellence, le type du roi messianique. Un poète qui aurait eu

[1] *Revue des Deux-Mondes, l. c.*

Digitized by Google

sous les yeux un roi actuel et contemporain, aurait été forcément entraîné à copier son modèle, au lieu de répéter une formule. Les psaumes royaux ne contiennent aucun trait individuel, rien qui rappelle un dessin fait d'après nature. Tous ces psaumes, sans exception, annoncent la soumission des Gentils, ce qui est déjà un des éléments essentiels du règne messianique ; le Ps. LXXXIX fait les mêmes promesses à David (vers. 24, 26, 28 ; cf. CXXXII, 18). Le Roi règnera d'une mer à l'autre, du fleuve jusqu'aux extrémités de la terre (LXXII, 8); la main de David aussi s'étendra sur la mer et sa droite sur les fleuves (LXXXIX, 26). Tous les rois se prosterneront devant le Roi (LXXII, 11); David aussi sera élevé au-dessus des rois de la terre (LXXXIX, 28). Dieu dit au roi : Tu es mon fils (II, 7) ; David de son côté est le premier-né de Dieu et Dieu est son père (LXXXIX, 27-28). Le Roi vivra éternellement, de génération en génération, il sera assis éternellement sur son trône devant Dieu, on le vénèrera aussi longtemps que luiront le soleil et la lune, de génération en génération, son nom sera éternel et fleurira devant le soleil (XXI, 5 ; LXI, 7-8; LXXII, 5, 17); de même, la postérité de David ne s'éteindra jamais, le trône de David sera éternel comme le ciel, il sera en face de Dieu comme le soleil, éternel comme la lune (LXXXIX, 4-5, 30, 37-38). Dieu jure, et ne se démentira pas, que le Messie sera prêtre pour toujours (CX, 4) ; il jure fidélité à David et ne manquera pas à sa promesse (LXXXIX, 4, 36, 50 ; CXXXII, 11 [1]). Ce parallélisme constant entre le Roi et le David historique ou censé historique est des plus frappants, il est pour nous la preuve que le Roi n'est pas un personnage réel, mais idéal.

133. On a voulu voir une désignation précise du roi Ézéchias dans Ps. LXI, 7, où les mots ימים על ימי מלך הוסיף rappellent la prolongation des jours accordée au roi Ézéchias suivant Isaïe, XXXVIII, 8 (voir vers. 5 : הנני יוסף על ימיך), mais ce qui précède indique déjà suffisamment comment il faut traduire le verset du Ps. LXI et le sens en est encore précisé par Ps. XXI, 5, qui dit exactement la même chose en d'autres termes. C'est la promesse que le Roi vivra éternellement et que de nouveaux jours s'ajouteront sans cesse à ses jours. Loin de voir dans ces psaumes une allusion à ce qui s'est passé pour le roi Ézéchias, on pourrait se demander si toute cette histoire du roi Ézéchias ne serait pas plutôt la mise en action d'une métaphore comme celle de nos Psaumes LXI et XXI. Nous ne contestons aucunement le fait de la maladie et de la guérison d'Ézéchias, et ce fait suffit à expliquer

[1] Voir encore, sur David, le n° 152.

Digitized by Google

la tournure que le narrateur a donnée à cet événement, mais on peut contester l'authenticité du cantique qui aurait été écrit par Ézéchias en cette occasion (Is., XXXVIII, 9-20). Ce n'est pas autre chose qu'un psaume [1], et il serait facile de trouver dans la collection des Psaumes plus d'un morceau qui conviendrait à cette place.

134. Tous les exégètes ont remarqué que le roi messianique ne figure pas dans le Deutéro-Isaïe, mais que, dans ce livre, son rôle est occupé par le peuple juif ou au moins le peuple des Pauvres [2]. Les Psaumes ne semblent pas être restés étrangers à cette conception du messianisme. Dans le Ps. CX, le Messie est à la fois roi et prêtre (vers. 4), c'est-à-dire que tout en restant un Messie personnel, avec les attributs militaires d'un roi, il est aussi un personnage pacifique comme le serait un Messie des Pauvres, et que ses moyens d'action seraient à peu près ceux du peuple messianique du second Isaïe. Mais il y a plus : si nous ne nous trompons, les Psaumes, suivant leur habitude, ont confondu dans l'idée messianique plusieurs conceptions différentes. Ce sont comme des images superposées et qui transparaissent les unes à travers les autres. Ils ont, comme on a vu, le Messie personnel, qui peut être roi et prêtre; ils ont comme type du Messie le roi David; enfin, et c'est ici le point important, ils ont le Pauvre ou le peuple juif représenté par les Pauvres, qui, par moments, comme dans Isaïe, occupe le rôle du Messie personnel et le supplante. Quand on lit dans le Ps. LXXXIX 40-52, que Dieu a fait brèche dans les retranchements de David et de sa postérité, ruiné ses forteresses, de sorte que tous les passants l'ont pillé, qu'il est devenu la risée de ses voisins ; et puis, que les ennemis de David se sont réjouis, que sa splendeur a pris fin, que les jours de sa jeunesse ont été raccourcis et qu'il est couvert de honte, il est impossible de ne pas voir dans ce David, moitié réel et moitié messianique, une représentation du peuple juif ou, si l'on veut, une certaine substitution du roi à son peuple et du peuple à son roi. En plus d'un endroit des Psaumes, on ne sait vraiment si le משיח est le Messie personnel ou le Pauvre (ou le peuple juif); David est, comme le Pauvre, le serviteur de Dieu ; l'élu de Dieu (n° 152) ; au Ps. CXXXII, les prêtres, les *hasidim*, David, le Messie, sont

[1] Se rappeler que le vers. 13 se retrouve Ps. XXII, 17-18. Le cantique d'Ézéchias est, dans nos textes, précédé d'un blanc ; ces blancs sont très souvent révélateurs et on peut les recommander à l'attention des critiques.

[2] Voir, par exemple, Franz Delitzsch, *Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge*, Leipzig, 1890, p. 137-143 ; Fr. Giesebrecht, *Beiträge zur Jesaiakritik*, Gœttingue, 1890, p. 31 et s.

Digitized by Google

réunis de telle sorte qu'il est difficile de les distinguer et qu'on peut se demander si tous ces personnages ne se confondent pas en un seul [1]. La substitution du peuple juif à David est aussi indiquée dans Isaïe, LV, 3. La victoire du Roi sur les rois et les Nations, mentionnée dans les psaumes royaux, fait double emploi avec celle du peuple juif sur les mêmes adversaires qui est souvent annoncée dans les Psaumes (voir n° 122); enfin dans Ps. LXI, 7, et LXIII, 12, le Roi arrive de telle sorte qu'il est impossible de ne pas penser qu'il désigne uniquement le Pauvre, et il pourrait en être de même dans XX, 7, et XXVIII, 8 [2]. Dans les temps messianiques, le Pauvre peut bien avoir sa revanche : après avoir été opprimé et misérable, il occupera le premier rang de la société, il sera le maître, le roi. Il est bien évident que cette opinion peut être contestée : nous la présentons uniquement comme une thèse qui pourrait mériter un examen plus attentif [3].

30. *Le Messie.*

135. Une fois qu'on a pris un parti sur le sens des *psaumes royaux,* la théorie messianique des Psaumes n'offre guère de difficulté. Voici d'abord le portrait que fait du Roi le Ps LXXII : « Il jugera le peuple avec justice et équité, secourra et fera triompher jusqu'à la fin des siècles l'*ani*, l'*ébion*, le *çaddik* ; il gouvernera d'une mer à l'autre et jusqu'aux extrémités de la terre ; les habitants du désert se prosterneront devant lui, les rois de Tarsis (Tartessus en Espagne), les îles (de la Méditerranée), les rois de Scheba et de Seba (Arabie) lui apporteront des présents, lui paieront tribut; tous les rois se prosterneront devant lui et tous les peuples le serviront [4] ; sous son règne, la terre produira du blé en abondance, son nom sera éternel et prospérera en face du soleil, on se bénira en lui et les Nations admireront son bonheur. »

[1] Les prêtres seraient, dans ce cas, le peuple-prêtre, ce qui expliquerait en partie l'importance des *cohanim* dans les Psaumes.

[2] Cf. LXXXIV, 10, où le משיח désigne aussi le Pauvre ou le peuple juif ; les anciens Hébreux sont aussi les Messies de Dieu (CV, 15); le verset LXXXIX, 52, a déjà été cité plus haut. Les passages où le roi David est désigné comme Oint et Messie sont XVIII, 51 ; LXXXIX, 21 ; CXXXII, 10, 17 ; et probablement LXXXIX, 39.

[3] Voir encore LXXXIX, 18, הרום קרננו, pour le peuple juif ; CXLVIII, 14, וירם קרן לעמו ; CXXXII, 17, שם אצמיח קרן לדוד... למשיחי, et le ... את צמח דוד des Dix-huit Bénédictions.

[4] La fin du Ps. LXVIII, où sont représentées diverses nations qui apporteront leurs dons au peuple juif, rentre, comme on voit, dans la forme ordinaire des conceptions messianiques, et il n'est pas étonnant que l'Égypte et l'Éthiopie soient nommées parmi les pays qui apporteront leur tribut à Jérusalem. Il n'y a rien à tirer de ce passage pour fixer la date du psaume.

Digitized by Google

138. Dans le célèbre Ps. II, le Messie est également représenté comme un Roi, fils de Dieu : il vaincra les Nations et son empire s'étendra jusqu'aux extrémités de la terre (vers. 8). Au Ps. XLV, le Roi est représenté comme le plus beau des hommes, il apparait tour à tour en guerrier triomphant et en souverain magnifique, son trône sera éternel, les filles des rois étrangers seront ses femmes, le lien qui les unissait à leur famille, à leur peuple idolâtre, sera rompu et leur seule famille, ce seront dorénavant leurs enfants nés dans le Judaïsme. Le Psaume LXXXIX, dont nous nous sommes déjà occupé plus haut, parle évidemment du roi David, mais c'est un David idéalisé, élevé par anticipation au rôle de Messie, tous les traits de son portrait rappellent, jusque dans les détails, le Roi de Ps. LXXII. Il n'y a absolument rien de messianique dans le Ps. XXII, qui s'explique de la manière la plus simple [1], mais le Ps. CX est encore consacré, si nous ne nous trompons, au Messie personnel. Dans ce psaume célèbre, mais dont le texte est très mal conservé, le Messie porte des noms que nous n'avons pas encore rencontrés et qu'on ne trouve pas ailleurs : il s'appelle Maître אדוני, et il est assis à la droite de Dieu (vers. 1) ; comme nous l'avons vu plus haut, il est prêtre כהן pour toujours (vers. 4), mais surtout il porte ce nom de Melchisédech (vers. 4), déjà porté par un personnage énigmatique du temps d'Abraham. Pour nous, ce dernier trait est particulièrement significatif : le Pauvre est un *Çaddik*, il est bien naturel qu'il veuille que le Roi-Messie le soit aussi, et c'est ce qu'il indique par ce nom composé de מלכיצדק. L'idée générale de ce psaume est des plus simples et conforme au type ordinaire de la prédiction messianique : Dieu renversera les Nations et les rois, et fera triompher Israël et le Roi [2].

[1] Contrairement à ce que croit Fr. Delitzsch, *Messianische Weissagungen*, p. 60.

[2] Le récit de cette victoire, qui est fort court et peut-être tronqué, n'est pas sans avoir une analogie au moins lointaine avec le ps. LXVIII. Ici également on a comme une marche de Dieu contre l'ennemi (vers. 2, מצרן), puis les נדבות, la tête des ennemis brisée (vers. 5 et 6 ; LXVIII, 22). Par suite, au lieu de עבך נדבות (vers. 3), on sera tenté de lire גשם נדבות (LXVIII, 10) ; au lieu de הדרי קדש (vers. 3), on lira הררי קדש, comme plusieurs exégètes l'ont proposé ; et, si l'on se souvient qu'au début du Cantique de Débora, la pluie ou la rosée des montagnes intervient également (les montagnes manquent, par erreur, dans Ps. LXVIII), on comprendra mieux, à ce qu'il semble, le commencement du vers. 10 du Ps. LXVIII et un des détails de cette scène militaire dont nous avons parlé plus haut au n° 95. Au lieu de מנחל בדרך du vers. 7, qui ne donne pas de sens satisfaisant, nous proposons de lire מנחל ידכין (cf. XXXVI, 9). Enfin, au vers. 6, il faut peut-être lire גאות ou vocaliser גוירות avec le sens de גאות (voir n° 52).

Digitized by Google

31. *Le Retour des exilés.*

137. Le bonheur de l'époque messianique ne serait pas complet si la patrie n'était rendue aux Juifs qui sont captifs et dispersés dans les pays étrangers, et, à en juger par la place donnée à cette pensée dans les Dix-huit Bénédictions, le rappel des exilés doit même être le premier acte et comme le signal de l'ère messianique [1]. Il semble que ce retour des exilés de toutes les parties de la terre soit quelquefois mentionné, dans la Bible, à des époques où les Juifs n'étaient pas si dispersés, il y a là une difficulté au moins apparente et sur laquelle nous aurons à revenir plus tard. A l'époque du second temple, où nous plaçons les Psaumes, la dispersion des Juifs était grande, au contraire, et on n'est pas étonné qu'elle préoccupe la conscience nationale. Sans parler des Juifs exilés en masses dans l'Assyrie et la Babylonie après la chute de Samarie et celle de Jérusalem, il est probable que dès les premiers temps du second temple beaucoup de Juifs avaient quitté la Palestine pour aller s'établir en Egypte et aussi, en partie, dans les pays limitrophes de la Palestine, comme on le voit déjà par les chapitres XLII-XLIV de Jérémie. A partir de cette époque un courant d'émigration continu a dû s'établir entre la Palestine et l'Egypte et c'est ce qui explique, mieux que toutes les autres hypothèses, comment l'Egypte a compté plus tard un si grand nombre de Juifs. Le récit de la campagne de Juda Macchabée au-delà du Jourdain et dans le nord (I Macchab., chap. v, et II Macchab., principalement chap. x) montre également que beaucoup de Juifs étaient établis dans ces régions voisines et il est probable qu'il en était ainsi depuis longtemps. Il y en avait sans doute aussi, au moins depuis la conquête d'Alexandre, dans l'Asie Mineure, où on trouve plus tard, au temps des Romains, de nombreuses colonies juives, et il n'est pas douteux non plus que de petits essaims de Juifs s'étaient peu à peu fixés d'une part, tout le long de la route qui va de la Babylonie en Palestine ; d'autre part, dans les îles nombreuses de la côte méditerranéenne, les איים dont il est si souvent question dans la Bible. Un seul passage des Psaumes parle des Juifs exilés aux quatre coins de la terre, à l'orient, à l'occident, au nord et du côté de la mer (CVII. 3) [2], et il se pourrait bien que

[1] Dans les Psaumes, cependant, pas un seul passage ne dit formellement que le rappel des exilés se fera juste à l'époque messianique ou au début de cette époque, mais les Dix-huit Bénédictions, qui émanent directement des Psaumes, indiquent très bien quelle est la pensée des psalmistes sur ce sujet.

[2] D'après une hypothèse très ingénieuse de M. Graetz, ce Psaume serait la des-

Digitized by Google

ce fût une simple exagération poétique ; tous les autres passages des Psaumes sur le rapatriement des captifs s'expliquent sans peine par la captivité des Juifs en Assyrie et en Babylonie. Seul le בגוים זריתנו de XLIV, 12[1], pourrait désigner encore une dispersion plus large des Juifs. Le retour des exilés est indiqué sous forme de prédiction ou de prière au Ps. XIV, 7, avec son parallèle LIII, 7 ; au Ps. CVII, comme nous venons de le dire; au Ps. CVI, 47 (קבצנו מן הגוים), et enfin au Ps. CXLVII, 2 (נדחי ישראל יכנס). Aux Psaumes LXXXV, 2, et CXXVI, 1, le retour des exilés indiqué comme un fait accompli est évidemment le retour de l'exil de Babylone. Ce rapatriement est incomplet, la plus grande partie des Juifs est encore à l'étranger, et c'est pourquoi le Ps. CXXVI, au verset 4, demande un rapatriement plus large ou complet, שובה שבותנו. Au verset 5 du Ps. LXXXV, le שובנו ne s'applique pas aux exilés véritables et n'est pas en contradiction avec le verset 1 ; le mot désigne le retour à Dieu.

32. *Indétermination de l'époque messianique.*

138. On voit, par ce qui précède, qu'en somme il est assez facile de savoir ce que contient l'idée messianique d'après les Psaumes, mais en revanche, il est bien difficile de savoir quand, à quelle époque et en combien de temps se réalisera l'idée messianique. Est-ce bientôt et du vivant de celui qui parle, ou dans un avenir plus ou moins prochain, ou dans cet avenir éloigné et nébuleux que d'autres livres bibliques appellent la fin des temps? Est-ce que l'œuvre messianique s'accomplira en une fois et en un seul acte, ou bien en actes partiels, successifs, disséminés sur un long espace de temps? Et dans ce cas, où commence-t-elle au juste et faut-il la voir déjà dans les simples actes de réparation et

cription du retour des Juifs au temps de Cyrus, après l'exil de Babylone. Nous avons cependant des doutes sur l'exactitude de cette interprétation. Le verset 3, à nos yeux, est prophétique, le reste du psaume décrit les misères du Pauvre sous les symboles (maintenant bien connus du lecteur) de la faim, de la soif, des tourments du désert, des dangers courus dans les abîmes de la mer, avec des souvenirs plus ou moins précis de la sortie d'Égypte, prise pour type de la délivrance finale (versets 9, 18, 35). Les chaînes de fer et les verrous de fer des versets 10 et 16 rappellent le כור הברזל qui, dans la littérature biblique, désigne souvent l'Égypte, et l'image de ces chaînes se trouve également au Ps. CV, 17, pour la captivité de Joseph. Les Ps. CV et CVI sont tout entiers consacrés à la sortie d'Égypte et aux épisodes qui l'ont suivie, le Ps. CVII en est, très évidemment, la continuation et appartient à la même série. Les versets 23-30 pourraient faire allusion à la délivrance future des Juifs répandus dans les îles de la Méditerranée et à celle des Juifs d'Égypte ; ce pourraient être ces derniers qui « descendent en mer sur les vaisseaux pour faire leur travail (commerce) sur les grandes eaux. »

[1] Au Ps. LXXVIII, 61, il est probablement question de l'exil de Babylone.

Digitized by Google

de justice que le Pauvre attend de Dieu ? A ces questions, il n'y a pas de réponse précise. Le Pauvre qui rêve de bonheur peut avoir toutes les illusions. Pourquoi le rêve ne s'accomplirait-il pas demain, et si ce n'est demain, pourquoi pas très prochainement ou dans quelques années ? Dans ce cas, le vœu du Pauvre, limité par le sens pratique de la vie, restera modeste et terre à terre. S'il ajourne son espérance, elle gagnera en grandeur ce qu'elle perd de réalité, et plus il la reculera dans l'avenir, plus elle deviendra exigeante et enthousiaste. De petits actes de justice, même de justice individuelle, peuvent suffire dans le présent ; dans l'avenir, au contraire, il faudra que l'œuvre soit grandiose et accomplie avec une brillante mise en scène. Entre le bonheur actuel et prosaïque de tous les jours et le bonheur messianique, il n'y a, en somme, qu'une différence de degré, l'esprit monte de l'un à l'autre par une pente insensible et il est difficile de dire où l'un finit et l'autre commence. De là vient le caractère indécis d'un grand nombre de Psaumes, qui sont en même temps dans le réel et dans l'idéal, où le bonheur du Pauvre est à la fois si proche et si éloigné dans les secrets de l'avenir. Le messianisme est un peu partout dans les Psaumes et à toutes les doses, même les plus faibles ; ils sont comme enveloppés et imprégnés d'une atmosphère messianique.

33. *Histoire et Géographie*

139. *Les Patriarches* (Abraham, Isaac, Jacob, Israël). — Dieu est, pour les Juifs, le Dieu d'Abraham, et Abraham est son serviteur (XLVII, 10 ; CV, 6, 42[1]) ; il est le Dieu de Jacob et d'Israël (XX, 2 ; XLI, 14 ; XLVI, 8, 12 ; LIX, 6 ; etc.), le saint d'Israël (LXXI, 22 ; LXXVIII, 41 ; LXXXIX, 19), le gardien d'Israël (CXXI, 4), le fort ou le taureau אביר de Jacob (CXXXII, 2, 5[2]) ; il a contracté alliance avec Abraham, fait serment à Isaac, établi comme une loi pour Jacob, comme une alliance éternelle pour Israël, de leur donner la terre de Canaan, qui est leur héritage (CV, 9-11) ; il se souvient de la parole donnée à Abraham en tirant son peuple d'Egypte pour lui donner les terres des peuples et le bien des Nations (CV, 42-44).

Le peuple juif est le peuple du Dieu d'Abraham (XLVII, 10), la race d'Abraham, les fils de Jacob, ses préférés בחיריו (CV, 6), la

[1] Dans le passage parallèle de I Chron., XVI, 13, au lieu de זרע אברהם, il y a זרע ישראל.

[2] Dans toutes ces expressions où figurent Jacob et Israël, on doit se demander si ces deux noms ne désignent pas le peuple juif plutôt que le patriarche.

Digitized by Google

maison d'Israël (XCVIII, 3; CXIV, 1), les tribus d'Israël (LXXVIII, 55), la postérité et la race de Jacob et d'Israël (XXII, 24; LXXVII, 16). Jacob et Israël représentent le peuple juif (XIV, 7; XXII, 4; XXV, 22; XLVII, 5; etc.); Dieu est le gardien שומר d'Israël (CXXI, 4), Israël est son peuple et son serviteur (CXXXV, 12; CXXXVI, 22); la maison d'Israël est opposée à la maison d'Aron et peut-être aux יראי ה' (à moins qu'elle n'y soit comprise) dans CXV, 9-11, et 12-13; CXVIII, 2-4; CXXXV, 19-20. Le nom du roi *Melchisédech*, qui figure dans l'histoire d'Abraham, se retrouve dans Ps. CX, 4, sans qu'on puisse dire s'il y a, dans ce psaume, allusion à ce personnage. Aux versets CV, 12-15, il est, au contraire, fait clairement allusion aux pérégrinations des patriarches et de leurs familles dans le pays de Canaan et en Egypte, en qualité d'étrangers, et principalement à la protection accordée à Abraham et à Isaac contre le roi d'Egypte et le roi Abimélech (Gen., XII, 20 sqq.; XX, XXVI, et peut-être XIV et XXXV, 1-8). Il est intéressant de remarquer le grossissement sous lequel le poète voit les événements[1]; quand une fois on connaît le procédé, bien des passages des Psaumes deviennent plus clairs.

140. Sur les temps antérieurs aux patriarches, il n'y a rien dans les Psaumes. Il n'est pas probable que le מבול de XXIX, 10, fasse allusion au déluge. Dans Ps. CIV, 6, 9, où il est question des eaux qui se tiennent sur les montagnes et des eaux qui ne couvriront plus la surface de la terre, il n'est sûrement pas question du déluge, mais de l'état de la terre avant la création (Gen., I, 2). Dans CXXXVI, 5-8, il y a évidemment allusion au récit du chap. Ier de la Genèse et tout principalement aux versets 14-16 (voir aussi Ps. CIV, 19). Enfin, pour revenir à l'époque des patriarches, au vers. XI, 6, il y a probablement allusion à la pluie de feu qui a détruit Sodome (cf. Gen. XIX, 24; voir aussi Ps. CXL, 11).

141. *Les fils de Jacob, les tribus.* — Outre le passage déjà mentionné au paragraphe précédent, les tribus sont mentionnées au Ps. CXXII, 4, mais à titre de simple souvenir historique ou peut-être plutôt encore comme une résurrection historique (car le psaume a une forte teinture messianique) où figurent les anciennes tribus qui se sont reconstituées et se rendent en pèlerinage à Jérusalem; elles y verront, sur son trône, le rejeton de David (voir aussi LXXVIII, 55).

Lévi. La maison de Lévi est nommée, concurremment avec les maisons d'Israël, d'Aron, et avec les יראי ה', dans CXXXV, 19-20. Elle manque dans le passage parallèle du Ps. CXV.

[1] Plus loin, CV, 20, l'histoire de Joseph tiré de la prison par Pharaon est aussi racontée en termes ampoulés.

Digitized by Google

Juda joue, naturellement, parmi les tribus, le grand rôle que lui assigne la littérature biblique des temps postérieurs, il est le législateur de Dieu מחקקי (LX, 9), comme dans la bénédiction de Jacob (Gen. XLIX, 10); Juda et Jérusalem sont choisis par Dieu et préférés à *Joseph* et à *Ephraïm* (LXXVIII, 67-68), après le retour de l'exil de Babylone, à ce qu'il semble, et par allusion à la préférence accordée à Juda après le schisme des dix tribus. Le nom de Juda représente, d'ailleurs, le peuple juif tout entier (XLVIII, 12, et XCVII, 8; LXXVI, 2; CXIV, 2); les villes de Juda représentent (sans doute après l'exil) le pays tout entier (LXIX, 36 [1]).

Joseph. Les Psaumes paraissent avoir une certaine prédilection pour le patriarche Joseph et nous nous demandons si elle n'est pas due à sa qualité de *çaddik* qui lui est déjà attribuée par de très anciennes légendes [2]. Ce n'est pas pour rien que le Ps. CV, 17-22, lui attribue une si large place dans l'histoire ancienne des Hébreux. Le choix des personnages nommés dans les Psaumes, nous aurons plus d'une fois l'occasion de le constater, n'est pas abandonné au hasard, il dépend des sympathies et des antipathies particulières aux Pauvres. Joseph occupe véritablement un rang élevé dans les Psaumes : les fils de Joseph sont nommés à côté des fils de Jacob et sur la même ligne (LXXVII, 16), dans une phrase où il est question de la sortie d'Egypte; Joseph, son frère *Benjamin*, ses fils *Ephraïm* et *Manassé*, sont encore mis en avant, à côté d'Israël, dans le Ps. LXXX, 2-3, où la sortie d'Egypte est également mentionnée (vers. 9); Ephraïm et Manassé sont mis au même rang que Juda dans Ps. LX, 9; enfin, au Ps. LXXXI, 5-6, on a encore, à propos de l'Egypte, Joseph à côté d'Israël et de Jacob. Cependant, la destitution du royaume du Nord après le schisme, sous les noms de Joseph et d'Ephraïm, est rappelée, comme nous l'avons déjà indiqué à l'alinéa précédent, dans Ps. LXXVIII, 67 (cf. n° 148).

Benjamin. La tribu de Benjamin est mentionnée, à côté de celles de Juda, de *Zabulon* et de *Neftali*, dans un passage dont le sens est très obscur, mais qui semble être à la louange de toutes ces tribus (LXVIII, 28).

[1] On pourrait cependant dire ceci : dans les Ps. XLVIII, LXIX, XCVII, Juda est mentionné seul, parce que ces Psaumes parlent des Juifs à l'époque du second temple, et qu'à cette époque la tribu de Juda formait la majorité du peuple juif; dans les Ps. LXXVI et CXIV, Juda étant placé à côté d'Israël, n'est pas un synonyme d'Israël, mais opposé à Israël, et les deux noms représentent, le premier l'ancien royaume du sud; le second, l'ancien royaume du nord.

[2] Par exemple, Midrasch rabba sur Genèse, chap. LXXXVII; cf. Adolf Kurrein, *Traum und Wahrheit, Lebensbild Josefs nach der Agada;* Ratisbonne, 1887, p. 67, note 1.

Digitized by Google

Ephraïm. La tribu d'Ephraïm est tour à tour traitée avec affection et animosité par les Psalmistes. Le rôle de la tribu d'Ephraïm dans le schisme des dix tribus et le culte rival de Jérusalem installé dans le royaume du Nord ne sont pas encore oubliés ni pardonnés (LXXVIII, 10, 67); mais, d'autre part, Ephraïm est le descendant de Joseph pour lequel les Psaumes ont tant de vénération, il fait tout de même partie du peuple juif, et comme nous sommes à l'époque du second temple, les anciennes rivalités des tribus sont apaisées. Quand Dieu rappellera son peuple dans la terre de Canaan et ramènera les captifs, les dix tribus ne seront sûrement pas oubliées et le sentiment national embrassera dans un même amour tous les descendants d'Israël. C'est ce qui explique les passages des Psaumes déjà cités plus haut où Ephraïm est traité avec sympathie. Si le verset LXXVIII, 9, הפכו ביום קרב, fait allusion, comme on le croit, à la négligence des tribus du nord dans l'œuvre de soumission et d'expulsion des Canaanéens, ou s'il n'indique pas plutôt, comme nous le supposerions volontiers, l'acte du schisme et rien de plus, c'est ce que nous ne sommes pas en mesure de décider.

142. *Moïse et Aron.* — Moïse est souvent nommé dans les Psaumes sans qu'on puisse dire qu'il soit parlé de lui avec l'enthousiasme qu'on attendrait; Aron lui est presque toujours associé et tient à côté de lui, un rôle considérable. Moïse est le serviteur de Dieu, son élu בחירו; Aron est l'élu de Dieu בחר בו, le saint de Dieu (CV, 26; CVI, 16[1], 23); Moïse et Aron sont les prêtres de Dieu (XCIX, 6), ils sont chargés ensemble de faire les miracles et les signes en Égypte (CV, 26-27), ensemble ils conduisent les Hébreux à travers le désert (LXXVII, 21), ensemble ils sont en butte aux intrigues et aux jalousies de la troupe de Corah (CVI, 16). Leur grand mérite semble être, aux yeux des Psalmistes, d'avoir prié en faveur des Hébreux et obtenu le pardon du peuple (XCIX, 6; CVI, 23). L'importance de ce genre de prière se rattache probablement à la haute idée que les Psalmistes ont de la prière en général, ce sont peut-être les invocations que *Pinehas* et *Samuel* ont adressées à Dieu, qui leur ont valu l'honneur de figurer dans les Psaumes (XCIX, 6; CVI, 29-30[2]). Moïse est puni à Meriba par la faute des Hébreux, pour avoir prononcé des paroles inconsidérées

[1] D'après W. Baudissin, *Die Geschichte des alttestamentl. Priesterthums*, Leipzig, 1890, p. 258, cette épithète de *saint* donnée à Aron serait tout à fait caractéristique et uniquement réservée aux prêtres.

[2] L'explication des deux passages est douteuse et peut donner lieu à des interprétations diverses. Dans le Pentateuque, il n'est pas question d'une prière de Pinehas; sur le mot ויפלל de Ps. CVI, voir les commentateurs.

Digitized by Google

(CVI, 32-33 ; cf. Nombres, XX, 8-13, 24; XXVII, 14 ; Deut., I, 37 ; XXXII, 51[1]. La maison d'Aron est mentionnée CXV, 10, 12 ; CXVIII, 3, CXXXV, 19. L'huile qui descend onctueusement de la tête sur la barbe d'Aron (CXXXIII, 2) est associée à des images de paix et de bonheur. Le Ps. XC est attribué, dans la suscription, à Moïse איש האלהים.

143. *Les Hébreux en Egypte.* — La famine conduit les Hébreux en Egypte, où Joseph vendu par ses frères les a précédés et est devenu puissant. Ils y sont d'abord très heureux, mais Dieu change le cœur des Égyptiens, ils oppriment les Hébreux et ceux-ci sont délivrés grâce au miracle des dix plaies. Ils sortent d'Égypte chargés d'argent et d'or et les Égyptiens se réjouissent de leur départ, car ils avaient fini par en avoir peur (CV, 16-38). Les plaies d'Égypte énumérées dans ce psaume sont, en suivant l'ordre du texte : les ténèbres, l'eau changée en sang, les grenouilles, les fauves, les insectes, la grêle, les sauterelles, la mort des premiers-nés. Il manque deux plaies dont il est question dans l'Exode, l'épizootie דבר et le שחין, et en outre les plaies ne sont pas énumérées dans l'ordre suivi par le récit de l'Exode. Il est évident, néanmoins, que ce récit a été utilisé par notre psaume ; on n'a, pour s'en convaincre, qu'à comparer notre vers. 29 avec Ex., VII, 20-21 (eau changée en sang, les poissons meurent), notre v. 30 avec Ex., VII, 28 (les grenouilles dans la maison et les appartements du roi), notre v. 32-33 avec Ex., IX, 24-26 (feu et flamme qui accompagnent la grêle, arbres brisés) ; notre vers. 38 avec Ex. XI, 3 et 8, et XII, 31-33 (impression faite finalement sur les Égyptiens, leur crainte). On voit aussi comment le poète amplifie et développe son thème : les appartements du roi envahis par les grenouilles deviennent les appartements des rois ; à la sauterelle appelée ארבה, il ajoute le ילק ; il énumère les arbres frappés de la grêle (la vigne, le figuier et les autres arbres) ; il sait enfin, quoique personne ne le lui ait dit, que dans les colonnes des Hébreux en marche pas un homme ne chancelait. Un récit analogue se trouve au Ps. LXXVIII, 43-51, les plaies y sont indiquées et énumérées comme suit : Eau changée en sang, fauves, grenouilles, sauterelles, grêle, épizootie et mort des premiers-nés. Quoique ce tableau dépende très probablement aussi de celui de

[1] Le récit de l'incident de Meriba dans Ex. XVII, 1-7, ne sait encore rien de la punition de Moïse et d'Aron ; le verset de notre psaume doit être traduit comme nous le faisons (contre Schultz, dans son Commentaire) ; on voit bien, dans Nombres, XX, quelle est la faute de Moïse et d'Aron ; ils n'ont pas cru à la possibilité du miracle et ils se sont écriés ironiquement : Est-ce que vous vous imaginez que de ce rocher nous pouvons faire sortir de l'eau ?

Digitized by Google

l'Exode, les traits de ressemblance y sont moins apparents, parce que l'auteur a fait un effort visible pour échapper à la prose du style narratif; il s'épuise à chercher des synonymes : חסיל avec ארבה, חגב avec ברד, שקמה à la place de תאנה, בעיר à côté de מקנה, il ne parvient cependant à ajouter au tableau que des mots ronflants et creux[1]. Les plaies d'Égypte et la mort des premiers-nés, en particulier, sont encore mentionnés CXXXV, 8-9; CXXXVI, 10. Une allusion à l'incrédulité des Hébreux en Égypte, lorsque Moïse et Aron vinrent leur annoncer le secours de Dieu, ou à la mer Rouge à l'approche des Égyptiens, se trouve CVI, 7.

144. *Sortie d'Égypte, passage de la mer Rouge.* — Les colonnes de nuée (fumée) et de feu qui marchent à la tête des Hébreux et les dirigent à la sortie d'Égypte, sont rappelées CV, 39, et LXXVIII, 14; cf. Ex., XIII, 21-22. Le Ps. CV ne parle pas du passage de la mer Rouge, le Ps. LXXVIII n'y consacre qu'une seule phrase (vers. 13), qui semble empruntée à Ex., XV, 8. En revanche, la sortie d'Égypte, le miracle de la mer Rouge et d'autres miracles qui l'ont accompagné et suivi sont racontés en termes magnifiques au Ps. CXIV, et probablement au Ps. LXVIII (voir n° 95); l'épisode de la mer Rouge manque au Ps. CXXXV, il se trouve au Ps. CXXXVI, 13-15, et au Ps. CVI, 9-12 (cf. Ex., XIV, 28, 31, et XV, 1). Enfin, il faut voir encore LXVI, 6; LXXIV, 13, LXXVIII, 13, 53 (cf. Ex., XIV, 8), et peut-être y a-t-il des allusions à l'action de Dieu sur la mer Rouge, et aux miracles qui ont suivi, dans LXV, 8; LXXVI, 7; LXXVII, 16-21; XCVII, 2-5; XCVIII, 8; passages dont les descriptions rappellent celle des Ps. XXIX et LXVIII et autres (n° 95). Sur la sortie d'Égypte, il faut voir encore LXXX, 9, et LXXXI, 11. La délivrance d'Égypte est la preuve la plus frappante de la puissance de Dieu, du secours qu'il accorde à son peuple ; c'est pourquoi les Psalmistes s'en souviennent lorsqu'ils invoquent la protection de Dieu, l'effet moral qu'elle a produit sur les Nations (Ex. XV, 14-15) se reproduira chaque fois que Dieu montrera sa force et viendra pour sauver les Juifs (voir LXVI, 7; LXXVII, 15; XCVII, 6; CVI, 8; et autres passages qui ne manquent pas).

145. *Les Hébreux dans le Désert.* — Sur la scène de Sinaï, il faut voir ce que nous avons dit plus haut sur le Ps. LXVIII (n° 95). Les récits les plus importants des incidents du désert se trouvent aux Ps. LXXVIII et CV-CVI. Le Ps. LXXVIII, vers. 15-41, énumère les épisodes de l'eau qui sort du rocher, de la manne,

[1] Ce psaume a quelques traits communs avec le Ps. CV : la désignation des espèces d'arbres frappés de la grêle, et le ראשית אונים pour les premiers-nés.

Digitized by Google

des cailles et de la mortalité qui suivit la pluie des cailles; les mêmes faits se trouvent CV, 40-41 (cailles, manne, eau [1]), et sont indiqués CVI, 15 (cailles, manne), CVI, 14, 32-33; LXXXI, 8; XCV, 8-9, eau; cf. CVII, 4-5. Les faits sont amplifiés dans Ps. LXXVIII et CV: des flots d'eau sortent des rochers et des fleuves coulent dans le désert; les Hébreux, après qu'ils ont de l'eau à boire, se demandent si Dieu pourra aussi leur donner à manger; les cas de mort qui se produisent après la pluie des cailles sont dus à la colère de Dieu. Sur l'épisode de l'eau, il faut voir aussi CVII, 9, 33-36 [2]; CXIV, 8. Les Ps. LXXVIII, XCV et CVI, prennent tous ces incidents pour des épreuves auxquelles les Hébreux soumettent Dieu, afin de s'assurer de sa puissance [3], et ces psaumes suivent en cela les récits du Pentateuque, qui montrent les mutineries des Hébreux dans les épisodes des cailles et de la manne, et parlent formellement de l'épreuve de Dieu dans les épisodes de *Massa* et de *Mériba* (cf. Ps. LXXXI, XCV et CVI). Les auteurs des Ps. LXXVIII et CVI connaissaient sûrement le texte des Nombres sur les cailles, comme on le voit par la comparaison de Ps. LXXVIII, 29-31, et CVI, 14, avec Nombres, XI, 31, 33-35. Le Ps. CVI raconte, en outre, l'incident de *Datan* et d'*Abiram* (vers. 16-18, d'après Nombres, XVI; cf. Nomb., vers. 32 et 35), personnages que l'auteur considère probablement comme types des Méchants qui descendent dans la fosse; puis vient l'épisode du veau d'or (vers. 19-22; Ex., XXXII; Deut., IX) et la résolution de Dieu d'exterminer le peuple, qu'il aurait exécutée sans la prière de Moïse (vers. 23, Deut., IX); ensuite, l'incident des explorateurs ou plutôt ses suites, le découragement des Hébreux et la punition qui les frappe (vers. 24-27; Nombr., XIV; Deut., I [4]); enfin viennent le culte rendu à *Baal-Peor* et l'acte vengeur de *Pinehas* (vers. 27-31, d'après Nombr., XXV, 1-13). Les quarante ans de séjour dans le désert et les continuels découragements du peuple durant cette époque, et les menaces de punir leur incrédulité, sont rappelés dans Ps. XCV, 10-11 (cf. Nombr., XIV, 26-37; Deut., I, 3, 35 [5]). Nous avons déjà parlé plus haut de la conquête des pays de *Sihon*, le roi émorite, et d'*Og*,

[1] C'est l'ordre dans lequel les faits sont racontés dans Exode, XVI-XVII; dans Nombr., XI, on a la manne et les cailles; Nombr., XX, l'eau qui sort du rocher.

[2] Cf. Deut., VIII, 15. Nous rappelons que nous considérons le Ps. CVII comme un morceau à double et triple fond, où sont amalgamés et mis sur le même plan des souvenirs historiques de diverses époques (Égypte et désert compris), et des théories sur l'avenir.

[3] Au Ps. LXXXI on dirait que c'est l'inverse; cf. Ex., XVI, 4; Deut., VIII, 16.

[4] Le vers. 25 du Ps. est imité de Deut., I, 27; le vers. 27 du Ps. est une fiction de l'auteur.

[5] Ce ne sont pas les seuls passages où il est dit que Dieu s'irrite contre le peuple et renonce à le conduire en Terre-Sainte.

Digitized by Google

roi de Basan (n° 95). Nous ne savons s'il faut considérer comme un souvenir du passage des Hébreux dans le désert la mention du *désert de Kades*, dans Ps. XXIX, 8.

146. *La conquête du pays de Canaan.* — Les Psalmistes ne disent que peu de chose de la conquête de la Terre-Sainte par les Hébreux. Ce qui les a frappés le plus, c'est que les peuples canaanéens ont été dépossédés pour faire place aux Hébreux et ils y voient un présage pour les temps à venir et la victoire future des Juifs sur les Nations (XLIV, 2-9; LXXVIII, 55; CV, 44; CXI, 6; CXXXV, 12; cf. CVII, 36-38). Le passage miraculeux du Jourdain est mentionné LXVI, 6; CXIV, 5; la défaite des rois canaanéens en général, dans CXXXV, 11. Il n'est pas impossible qu'il y ait allusion à la conquête de la Terre-Sainte dans le Ps. LX, où sont mentionnées la possession du pays de *Gilead*, la soumission de *Moab*, d'*Edom* et de la *Philistée*, quoique ce ne soit pas très probable. La conquête imparfaite du pays et l'idolâtrie des Hébreux parmi les payens auxquels ils s'étaient mêlés sont racontées CVI, 34-36, comme, par exemple, dans Juges, I et II.

147. *Epoque des Juges et des Rois.* — Sur cette période de l'histoire des Hébreux, et à part l'histoire de David à laquelle nous consacrerons un chapitre à part, les Psaumes semblent ne savoir ou ne vouloir savoir que très peu de chose. Le Ps. CVI raconte vaguement, et en quelques phrases, toute l'histoire des Hébreux depuis l'entrée en Palestine jusqu'à l'exil de Babylone (vers. 35-46). Elle se résume pour lui en une série de quatre termes qui se répètent perpétuellement dans le même ordre : infidélité des Hébreux envers Dieu, leur punition par la main des Nations, leur repentir et retour à Dieu, leur relèvement. C'est la théorie historique qui est exposée franchement et avec une grande naïveté dans le chap. II du Livre des Juges et qui domine aussi dans le ch. IX de Néhémie : l'idolâtrie des Hébreux est la seule cause de leurs désastres politiques; mêlés aux Nations canaanéennes qu'ils n'ont pas exterminées, malgré l'ordre formel qu'ils en avaient reçu de Dieu, ils ont imité leurs pratiques religieuses, adoré leurs idoles et leurs fétiches, sacrifié comme eux leurs enfants à des dieux monstrueux (vers. 35-38). Ce dernier trait est emprunté à l'époque des rois; dans les livres historiques, c'est seulement sous le roi Ahaz (750 ans avant l'ère chrét.) qu'on entend parler pour la première fois de ces abominables sacrifices (II Chron., XXVIII, 3). Le verset 46 fait allusion, à notre avis, au retour de l'exil : les Juifs, cette fois, ne sont pas délivrés et relevés par un fait d'armes, mais par la faveur et la bonne volonté de leurs maîtres (cf. LXXVIII, 66).

148. Le Ps. LXXVIII paraît conduire l'histoire des Juifs jus-

Digitized by Google

qu'à l'avènement de David, et si, aux vers. 63-64, il y a des traits empruntés à la destruction du temple sous Nabuchodonosor, l'auteur de ce psaume semble cependant les appliquer uniquement à l'histoire des Hébreux sous les Juges. Au vers. 60, il fait allusion à la prise de l'arche, à *Silo*, sous Elie (I Sam., IV-V). Lui aussi connaît l'idolâtrie des Hébreux et le culte des *bamot*, et au vers. 10, on dirait qu'il parle du schisme des dix tribus et du culte idolâtre établi, à cette époque, dans l'empire d'Ephraïm. C'est ce schisme, antidaté par fiction, qui expliquerait l'élection de David, de sa dynastie et de la tribu de Juda, au détriment de la tribu d'Ephraïm, rejetée par Dieu (vers. 67-68).

149. A part la mention de *Samuel* dans Ps. XCIX, 6, tout ce qu'on trouve encore, dans les Psaumes, sur l'époque des Juges, ce sont trois versets du Ps. LXXXIII (vers. 10-12) où sont rappelés le roi *Iabin, Sisera*, la bataille du *Kison* d'après Juges, IV-V ; puis les *Midianites*, *Oreb* et *Zeêb*, *Zébah* et *Çalmuna*, d'après les chap. VII et VIII des Juges, consacrés aux expéditions de Gédéon contre les Midianites. Le récit de la campagne des Hébreux contre Iabin, dans le livre des Juges (ch. IV-V), ne mentionne pas *Endor* (vers. 11 de notre Ps.).

150. Dans les versets 7-9 de ce psaume, l'auteur semble mentionner les différents peuples qui, vers la fin de l'époque des rois, ou auparavant, s'étaient montrés hostiles aux Hébreux et que les prophètes ne se lassent pas de maudire. La liste n'est pas sans présenter des difficultés : *Moab*, *Ammon*, *Amalec*, les fils de *Lot*, les *Philistins* s'expliqueraient déjà par l'histoire des temps des Juges et en partie par l'histoire antérieure ; les *Ismaélites* peuvent être les Midianites (Juges, VIII, 24) ; les *Hagrim* sont déjà nommés dans l'histoire de la conquête du pays transjordanique par les tribus qui s'y établirent (I Chr., V, 19); *Gebal* ne se trouve qu'ici et dans Ezéchiel ; c'est seulement à une époque assez récente que les relations de *Tyr* avec les Hébreux devinrent mauvaises, Amos, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel lui sont hostiles ; si *Assur* désigne les Assyriens, ce peuple est mentionné pour n'oublier personne, même les peuples vaincus et disparus [1].

151. Ces mêmes sentiments se montrent à l'égard de *Moab*, d'*Edom* et de la *Philistée*, dans Ps. LX, 10, et le Ps. parallèle CVIII. Nous ne savons pas ce que l'auteur veut dire aux Juifs dans le vers. LX, 8, où il parle de *Sichem* et de *Succot*, ni ce que signifient

[1] Sur un Assur situé dans l'Arabie du nord, voir Édouard Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, 2e vol., Berlin, 1890, p. 452-460. Serait-ce l'Assur de notre psaume ? Sur la leçon גשור au lieu de אשור, voir le commentaire de Schultz.

Digitized by Google

exactement les vers. 9 et 11 du même psaume [1]. Nous ne savons pas davantage s'il y a quelque allusion historique (cela n'est pas probable) dans LXXXVII, 4, où sont mentionnés *Rahab* [2], *Babel*, la *Philistée*, *Tyr* et *Kusch*. Le Ps. CXX, 5, semble parler d'un exil des Juifs ou de Juifs dans le pays de *Méschekh* et de *Kédar* [3]. Le Ps. XLIV, 12-13, parle de la dispersion des Juifs parmi les Nations et des prisonniers juifs vendus à vil prix comme esclaves, ce qui peut se rapporter à la destruction de Jérusalem par Nabuchodonosor et à l'exil de Babylone, et peut-être aussi à la destruction du royaume du Nord et à l'exil des dix tribus ; peut-être enfin à des faits de guerre plus obscurs ; le vers. 8 fait peut-être allusion au retour de Babylone. Les Ps. LXXIV, 7, et LXXIX, 1-3, font sûrement allusion à la destruction du temple par les Babyloniens, et l'absence de tout prophète (LXXIV, 9) indique une date déjà un peu avancée de l'époque du second temple. La chute de la dynastie de David, par suite de l'exil de Babylone, est indiquée au Ps. LXXXIX, 39 et suiv. L'exil de Babylone est mentionné en termes formels au Ps. CXXXVII, 1, et il est très probable, quoique pas absolument certain, que le Ps. CXXVI célèbre le retour de Babylone, ce qui ne veut pas dire qu'il ait été composé à l'époque du retour.

152. *David*. — Le David historique est surtout mentionné dans les suscriptions, nous y reviendrons plus loin. Son élévation au trône est racontée Ps. LXXVIII, 70-72, et ces quelques versets montrent déjà comment la postérité, à l'époque du second temple, a transformé et ennobli la figure du roi juif. David est choisi et élu par Dieu, il est son serviteur (vers. 70), Dieu va le prendre dans le parc où il garde les troupeaux (comme dans le récit de I Sam., XVII), et comme Dieu lui-même est le berger d'Israël, David a été le berger de son peuple et l'a conduit avec intégrité et sagesse (vers. 71-72 [4]). Le Ps. LXXXIX, 4-6, 20-38, est une véritable ode en l'honneur de David, mais où, derrière le David idéal du passé, nous croyons qu'il faut voir aussi le David de l'avenir, le roi messianique. Le morceau parallèle de II Samuel, VII, est beaucoup moins monté de ton ; à côté de notre psaume, c'est

[1] Est-ce que Succot rappellerait l'histoire de Gédéon, et Sichem celle de Jephté et de son fils Abimélekh ? Le verset 11 signifie peut-être que Dieu a conduit les Juifs prisonniers dans le pays d'Édom ; cf. Amos, I, 9.

[2] Rahab paraît être l'Égypte ; voir le *Handwörterbuch* de Riehm, article *Rahab ;* cf. n° 69.

[3] Voir Glaser, *l. c.*, p. 274 ; les Kédarites demeuraient dans le pays de Jemama, vers le N.-O. de l'Arabie, ou, d'une manière plus générale, dans le pays de Mas (*ibid.*, p. 310 et suiv.). On pourrait donc être tenté de lire, dans notre verset, מש au lieu de משך, et le verset ferait encore allusion à une captivité des Juifs chez les Edomites et chez des peuples plus méridionaux ; cf. Glaser, *l. c.*, 461 et suiv.

[4] Le passage rappelle, par diverses expressions, II Sam., VII, 4-8.

Digitized by Google

l'œuvre d'un homme calme et qui a des vues pratiques. Le psaume ne va pas au-delà, sans doute, quand il appelle David l'élu de Dieu, le serviteur de Dieu, בחירי, עבדי, quand il dit que David a été oint par Dieu (vers. 21 [1]), et il ne faut pas s'étonner non plus qu'il dise que David appela Dieu son père et sera premier-né בכור (vers. 27, 28). Dans Samuel, Dieu promet à David de maintenir éternellement son trône et sa dynastie ; notre psaume ajoute que Dieu tiendra cette parole et n'y mentira pas, lors même que les descendants de David n'observeraient pas la loi et manqueraient aux préceptes divins (vers. 30-36). Enfin, le psaume ajoute, en exagérant beaucoup dans tous les cas, que la main de David s'étendra sur les mers et sa droite sur les fleuves. Il sera *élion*, (comme Dieu est *élion*), au-dessus des rois de la terre; sa postérité sera éternelle, son trône aussi solide que le ciel, impérissable comme le soleil et la lune. Ce sont des développements poétiques, si l'on veut, mais dont la grandeur ne convient qu'à un être presque surnaturel. Les mêmes promesses de Dieu à David sont rappelées Ps. CXXXII, 10-12, et avec couleur messianique au vers. 17 [2]. Dans ce même psaume, l'auteur rappelle ce qu'a fait David pour dresser une demeure pour l'arche sainte (II Sam., VI, VII [3]) et il est bien possible que les mots *Efrata* et יער (vers. 6) rappellent deux stations de l'arche, *Silo*, sur le territoire d'Ephraïm, et *Kiriat-Iearim* [4]. Messianiques sont évidemment aussi les sièges de justice établis à Jérusalem pour la maison de David (CXXII, 5). Les expressions de « notre bouclier », « notre roi », qui s'appliquent ordinairement à Dieu, doivent peut-être, dans LXXXIX, 19, s'appliquer à David [5].

153. *David, auteur de psaumes.* — Dans les suscriptions, David est nommé comme auteur des Ps. III-IX, XI-XXXII, XXXIV-XLI, LI-LXV, LXVIII-LXX, LXXXVI, CI, CIII, CVIII-CX, CXXII, CXXIV, CXXXI-CXXXIII, CXXXVIII-CXLV ; au Ps. LXXII, 20, se trouvent les mots : fin des *tefillot* de David fils d'Isaï. Ces suscriptions contiennent divers incidents de son histoire : sa fuite devant Absalon (III), psaume concernant Kusch le benjaminite, autrement inconnu

[1] Sur David, l'Oint de Dieu, voir nos 130, 132, 134 et 136.

[2] Cf. אצמיח קרן לדוד à la prière n° 15 des Dix-Huit Bénédictions, laquelle est sûrement messianique.

[3] Le trait du vœu fait par David ne se trouve pas dans Samuel, il est de l'invention du psalmiste.

[4] Schultz et Strack, *Die Psalmen u. die Sprüche Salomos.*

[5] Sur David serviteur de Dieu, voir encore XVIII, 1 ; XXXVI, 1 ; CXLIV, 10 ; dans ce dernier verset il pourrait y avoir allusion à la protection accordée par Dieu à David contre Saül.

Digitized by Google

(VII), sur l'inauguration de la maison[1] (XXX); il feint d'avoir perdu le sens devant Abimélekh (ou Akhis, roi de Gath; XXXIV, 1; I Sam., XXI, 14); le prophète Natan intervient dans l'affaire de Batséba (LI; II Sam., XII); il est dénoncé par Doëg l'Iduméen (LII; I Sam., XXI-XXII); les Ziphim le dénoncent à Saül (LIV; I Sam., XXIII, 19; XXVI, 1); les Philistins s'emparent de lui à Gath (LVI; peut-être I Sam., XXI, 11); il fuit devant Saül et se cache dans la grotte (LVII; I Sam., XXII, 1; XXIV, 4); Saül veut le tuer dans sa maison (LIX; I Sam., XIX, 11-18); il bat Aram Naharaïm et Aram Çoba et Joab bat les Iduméens au Gué-Mélah (LX; II Sam., VIII, 13; X[2]); il est dans le désert de Juda (LXIII; I Sam., XXIII, 14; XXV, 4; XXVI, 2[3]); il est dans la grotte (CXLII; voir Ps. LVII).

154. *Autres auteurs de psaumes.* — Les autres personnages qui sont encore nommés dans les suscriptions, comme auteurs de psaumes, sont Moïse (Ps. XC, déjà signalé plus haut), Salomon (Ps. LXXII et CXXVII), Asaph (Ps. L, LXXIII-LXXXIII), les fils de Corah (Ps. XLII, XLIV-XLIX, LXXXIV-LXXXV, LXXXVII-LXXXVIII), Héman l'Ezrahite (LXXXVIII), Etan l'Ezrahite (LXXXIX), Iedutun et Ieditun, si toutefois c'est un nom de personne (XXXIX, LXII, LXXVII).

On remarquera que les suscriptions des Ps. XXXIX et LXXXVIII contiennent deux noms propres.

Les Ps. sans suscriptions sont les Ps. I, II, X (qui fait corps avec IX), XXXIII, XLIII (qui fait corps avec XLII), LXVI, LXVII, LXXI, C, CII, CIV à CVII, CXI à CXXI, CXXIII, CXXV, CXXVI, CXXVIII à CXXX, CXXXVI et CXXXVII.

155. *Divers.* — Nous relevons encore quelques souvenirs historiques assez vagues, répandus dans diverses parties des Psaumes: la protection toute ancienne accordée par Dieu au peuple juif, déjà du temps des patriarches peut-être, ou au moins à partir de la sortie d'Egypte (LXXI, 5, מבטחי מנעורי[4]); les tribulations tout aussi anciennes du peuple juif (CXXIX, 1, 2); les fautes des ancêtres datant déjà de la captivité d'Égypte et surtout du désert, sans compter celles qui furent commises sous la royauté (XXV, 7; LXXIX, 8; CVI, 7; LXXVIII, 8); peut-être la proclamation de la Loi sur le Sinaï et le devoir imposé aux Hébreux de la trans-

[1] Maison privée, palais.

[2] Ce que notre Ps. dit de Joab ne se trouve pas de la même manière dans le livre de Samuel.

[3] Les mots « désert de Juda » ne se trouvent dans aucun de ces passages, mais les déserts de Ziph et de Maon dont il est question dans les passages cités de Samuel, sont dans le pays de Juda.

[4] Cf. une expression de ce genre appliquée, à ce qu'il semble, à la dynastie de David, LXXXIX, 46, עלומיו; voir aussi LXXI, 17.

Digitized by Google

mettre à la postérité (LXXVIII, 5), les grandes actions accomplies par Dieu dans les temps anciens et dont le récit a été transmis par les ancêtres (XLIV, 2; sortie d'Egypte, conquête de la Palestine); et, en général, les secours accordés aux Hébreux dans maintes circonstances, quand ils avaient confiance en Dieu et lui adressaient leurs prières (XXII, 5-6).

156. *Géographie.* — Les connaissances géographiques des Psalmistes ne sont pas très étendues. En dehors de la Palestine et des pays voisins, ils ne connaissent que la Babylonie, l'Egypte, le pays de Kusch (Ethiopie), les îles voisines de la Méditerranée, le désert historique parcouru par les Hébreux à la sortie d'Egypte, et les pays légendaires d'Ophir, de Scheba, de Seba et de Tarsis (XLV, 10; LXXII, 10, 15; XLVIII, 8); ils ont quelques notions des pays du nord et du centre de l'Arabie (voir n° 151). Il est important de remarquer que le Seba dont il est question dans Ps. LXXII n'est connu qu'à partir de la fin du VI° siècle, ce psaume date donc tout au plus de cette époque et ne peut être plus ancien[1]. Les montagnes dont la vue a le plus frappé les Psalmistes sont le Liban, le Hermon, le Sirion, les montagnes du Basan, sans compter le Tabor (XXII, 13; XXIX, 5, 6; LXVIII, 16; LXXII, 16; LXXXIX, 13; CIV, 16; CXXXIII, 3). Le seul fleuve qu'ils nomment est le Jourdain (XLII, 7; CXIV, 3, 5). Ils parlent souvent de la mer et des mers, des quatre coins de l'horizon, des extrémités de la terre, mais la terre connue par eux était assez petite et sans le secours de l'imagination elle aurait eu des limites fort étroites.

157. *Jérusalem et Sion.* — Les Psalmistes confondent dans une même pensée et sous le même nom Jérusalem, la ville sainte, et le Sion qui porte le temple, qui est la montagne préférée de Dieu et sa résidence. Jérusalem est entourée de murs qui la protègent (CXXV, 2); elle est aussi (ou sera) entourée de murs, gardée par des tours et des remparts (XLVIII, 4, 13-14; CXXII, 7); des portes bien verrouillées (CXLVII, 13; cf. IX, 15; LXXXVII, 2; CXXII, 2). Sion est la perfection de la beauté (L, 2). Cette Jérusalem si bien fortifiée est plutôt la Jérusalem de l'avenir, à ce qu'il nous semble, que la Jérusalem présente, et, d'autre part, la Jérusalem présente, quand même elle aurait déjà reconstruit son mur et ses forts détruits à l'époque de l'exil, est cependant considérée, à cause de l'asservissement politique du peuple et en comparaison de la Jérusalem de l'avenir, comme une ville en ruines et sans défense. Dans tous les cas, les passages des Psaumes où il est question de la reconstruction de Jérusalem (LI, 20; CII, 14-17; CXLVII, 2), tout en

[1] Ed. Glaser, *l. c.*, p. 387 et suiv.

Digitized by Google

ayant peut-être en vue la Jérusalem actuelle et son relèvement prochain ou récent, ont tous une forte couleur messianique et semblent moins décrire le présent que prédire l'avenir[1].

158. Nous terminons ce chapitre en donnant ici la liste alphabétique des noms propres qui se trouvent dans les Psaumes et qu'il sera facile, au moyen de ce tableau et des dictionnaires, de retrouver dans le texte :

אבימלך, אבירם, אברהם, אבשלום, אדום, אהרן, אופיר, אחימלך, איתן האזרחי, אמורי, אסף, אפרים, אפרתה, ארם נהרים, ארם צובה, אשור, בבל, בנימין, בשן, בת שבע, גבל, גיא מלח, גלעד, גת, דאג, דוד, דתן, הגרים, הימן האזרחי, זאב, זבח, זבלון, זיפים, חרב, חם, חרמון, חרמונים, יבין, ידותון, ידיתון, יהודה, יהוסף, יואב, יוסף, ים סוף, יעקב, שדי יער (?), ירדן, ירושלם, ישימון, ישמעאלים, יצחק, ישראל, כוש, כוש בן ימיני, כנען, לבנון, לוט, בית הלוי, מדין, מואב, מלכיצדק, מנשה, מסה, מצרים, מריבה, משה, משך, נפתלי, נתן הנביא, סבא, סיחון, סיני, סיסרא, עמק סכות, עוג, עין דאר, עמון, עמלק, ערב, פנחס, פלשת, פלשתים, פרעה, צור, ציון, צלמון, צלמונע, שדה צען, קדר, מדבר קדש, קישון, בני קרח, רהב, שאול, שבא, שכם שילו, שלם, שלמה, שמואל, שריון, תבור תרשיש.

Nous ne savons s'il faut ajouter à cette liste שושן (Suse ?) de LX, 1, et דומה, qui pourrait être quelquefois le pays de Duma, en Arabie. Les îles de la côte méditerranéenne איים sont nommées Ps. LXXII, 10, et XCVII, 1. Les principaux numéros où nous avons parlé des peuples mentionnés dans ce tableau sont nos 121, 122, 123, 124, 135, 146, 148, 150, 151, 153.

34. *Observations sur le texte des Psaumes.*

158. Quoiqu'il n'entre pas dans notre sujet de traiter de l'état dans lequel se trouve le texte des Psaumes, nous voulons cepen-

[1] Nous n'avons pas voulu traiter avec de longs développements cette question de Jérusalem et de Sion, nous nous bornons à renvoyer encore à quelques psaumes où il est surtout question de la Jérusalem future, de sa gloire et de celle du Messie, qui y règnera, du culte que les Nations viendront y rendre à Dieu ; ce sont XLVIII, 3 ; LXXIV, 2 ; LXXVI, 3 ; LXXXIV, 8 ; XCIX, 2 ; CII, 22-23 (les Nations à Jérusalem), CXXXII, 12 ; voir aussi les nos 125 et 130. Le בונה ירושלם de CXLVII, 2, n'indique pas nécessairement qu'au moment où l'auteur écrit Jérusalem soit détruite ; la reconstruction dont parle ce verset est une reconstruction tout idéale de la ville sainte ; elle sera agrandie, embellie, fondée plus solidement et pour toujours. La formule בונה ירושלם des Dix-huit Bénédictions pourrait avoir le même sens et il en résulterait que cette formule, et aussi la suivante, peuvent avoir été écrites avant la destruction du temple par les Romains. Le Ps. LI, 20, cependant, paraît bien parler de la reconstruction des murs de Jérusalem détruits par les Babyloniens.

Digitized by Google

dant placer ici quelques-unes des observations que nous avons relevées en passant. Nous n'avons fait, pour confirmer ou contrôler nos corrections, aucune des recherches qu'il faudrait ; notre liste avait été préparée avant que nous eussions consulté aucun commentateur, nous nous sommes borné à en effacer ensuite les corrections que l'on trouve dans les ouvrages suivants, les seuls que nous ayons consultés pour cet objet : Paul de Lagarde, *Prophetæ chaldaice* (Leipzig, 1872), p. XLVI et suiv. ; le même, *Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi* (Leipzig, 1874), p. 164-165; Cheyne, *The Book of Psalms* (Londres, 1888), p. 369 et suiv.; Graetz, *Kritischer Commentar;* et par endroits Schultz et Strack, *Die Psalmen u. die Sprüche Salomos.*

159. Une partie des variantes que nous avons remarquées dans les Psaumes ne paraissent pas être de simples erreurs ou malentendus paléographiques ; il nous a semblé que quelques-unes d'entre elles viennent de ce que la transcription s'est faite de mémoire ou au moins de ce que le copiste, ayant lu plusieurs mots dans l'original, les transcrivait plus ou moins librement, s'astreignant seulement à conserver exactement le sens. C'est à cette manière de procéder que nous attribuons des variantes telles que גמל et גמר , פדני et פצני , הצלה et חלצה , מצור et מבצר , יזעקו et יצעקו, et autres.

Nous signalons à l'attention du lecteur un genre de fautes qui n'avait pas encore été remarqué, à ce que nous croyons, et dont on trouvera des exemples frappants aux Ps. XXII et LXXXIV. Il consiste dans la juxtaposition de deux leçons différentes, d'un même passage, dont chacune en soi peut être correcte, mais qui, amalgamées à tort, forment un singulier mélange. D'autres exemples se trouvent XLIV, 3; LV, 16 ; LVII, 5 ; LVIII, 10 ; LXII, 9.

160. Dans la liste qu'on va lire, nous suivons l'ordre des Psaumes.

I. Nous supposons qu'on a déjà remarqué avant nous la grande analogie de ce psaume avec Ps. XXVI ; — vers. 4, הדפני, on pourrait lire aussi תדחנו ; cf XXXV, 5.

V. Les vers. 8-9 semblent être une interpolation ; le vers. 10 se rattache extrêmement bien au vers. 7 ; cependant, il faut être très réservé dans ce genre de corrections, on a très souvent l'impression que la pensée des Psalmistes fait de véritables sauts et soubresauts.

VI, 11. Pour ישבו, voir IX, 4, בשוב אויבי אחור.

X-X. Il va sans dire que ces deux Psaumes ne forment qu'un seul morceau (voir n° 51).

Digitized by Google

XI, 6. Au lieu de פחים, peut-être פֶּחָם ou פחמים ; — vers. 7, lire ישרים יחזו.

XIV et LIII. Ces deux psaumes ne sont pas, à notre avis, deux rédactions un peu différentes d'un même texte, mais simplement deux copies différentes, les divergences sont de caractère purement paléographique, elles montrent l'étendue et la singularité des erreurs que pouvaient commettre les scribes. Ainsi on a, tour à tour, והתעיבו et התעיבו, עול et עלילה (vers. 2), סר et סג (vers. 3), מאסם et מחסהו (vers. 6), et peut-être même le reste des variantes du vers. 6 a-t-il la même origine; les mots לא היה פחד de LIII, 6, sont évidemment interpolés.

XVIII. Nous nous demandons si les versets 8-16 ne forment pas un morceau indépendant. Ce Ps. est à comparer avec II Sam., XXII, la comparaison des deux textes montre également les plus curieuses altérations paléographiques : כף et יד (vers. 1), ומפלטי et אלי צורי ומפלטי לי אלהי צורי (vers. 2, 3), וירא et וידא (vers. 11), סכתו et סכות, חשכת et חשרת (v. 12), בערו et עברו, ים et מים (v. 16), עינים רמות תשפיל et עיניך על רמים תשפיל (v. 28), מאזרני et מעוזי, ויתן et ויתר (vers. 33), אטיגם et אשמידם (vers. 38), תאזרני et תזרני (vers. 40), נתתה et תתה (vers. 41), ישועו et ישיעו (vers. 42), אריקם et אדקם ארקעם (vers. 43), תשימני et תשמרני (vers. 44), יחרגו et יחגרו (vers. 46). On pourrait relever bien d'autres différences dans ces deux morceaux et quelques-unes semblent provenir de ce qu'ils ont été d'abord transcrits de mémoire. Au verset 47 de notre Psaume ידבר עמים תחתי, il faut comparer XLVII, 4, et CXLIV, 2, où il faut évidemment עמים, non עמי ; voir aussi XLV, 6.

XIX. Ce Ps. est composé de deux morceaux différents, amalgamés à tort. Au vers. 8 commence le second morceau, qui est comme un chapitre des Proverbes.

XXII, 17-18. Si l'on compare avec Isaïe, XXXVIII, 13, on voit clairement qu'il faut lire כארי ישבר כל עצמותי ; les mots ידי ורגלי sont un doublet de כל עצמותי. — Les vers. 28-29 pourraient être une interpolation.

XXVII, 11, ארח מישור ; cf. CXLIII, 10, ארץ מישור.

XXIX, 1-2 ; cf. XCVI, 8-9.

XXXI, 12, מאד, probablement מגור ou מנד (Lagarde) ; vers. 22, עיר מצור, cf. LX, 11.

XXXIII, 7. Il faut peut-être בנד au lieu de כנד.

XXXIV. Le vers. 17 interrompt la suite logique de la pensée ; il faut peut-être le faire permuter avec le verset 23 qui commence également par un פ ; tous les deux versets seraient alors très bien à leur place.

XXXVI, 2. Lire נאם רשע לרשע ; le Ps. met en scène deux Méchants, dont l'un se vante devant l'autre de son impiété.

XXXVII, 35. Au lieu de אזרח רענן ne faut-il pas ארז רענן ?

Digitized by Google

XXXVIII, 13 ; cf. XL, 15 ; remarquer l'analogie de וינקשו avec le mot suivant מבקשי.

XL, 8. Il est clair que les mots אזנים כריה לי ne sont pas à leur place ; on pourrait les mettre en tête de XXXVIII, 14. — Comparer vers. 14-18 avec LXX, 2-6 ; ישמו (v. 16 de notre Ps.) avec ישובו, LXX, 4, יחשב לי (vers. 18 de notre Ps.) avec חושה לי, LXX, 6.

XLII-XLIII. Il est évident que ces deux Psaumes n'en font qu'un seul et sont séparés à tort. — XLII, 6-7, אלהי ,ישועות פניו, XLII, 12, et XLIII, 5, ישועות פני ואלהי. — XLII, 11, ברצח vient peut-être des quatre premières lettres du mot suivant ; on a proposé de lire ברקב (voir Cheyne), nous supprimerions volontiers le mot.

XLIV, 3. Le mot ידך est un doublet du mot אתה qui précède.

XLV, 6. Effacer עמים תחתיך qui est une interpolation évidente, et vient peut-être de XLVII, 4.

XLVI, 7. Le mot נתן paraît faux ; il faut peut-être le supprimer.

XLIX, 13 et 21 : ביקר בל ילין et ביקר ולא יבין.

L, 10. Cf. LXXVI, 5. — Vers. 20, au lieu de תשב lire שוא ? Cf. Graetz, qui, avec Krochmal, propose בשת.

LI, 20-21. Voir n° 105.

LIV, 5. Voir n° 52.

LV, 16. Les mots במגורם בקרבם font double emploi l'un avec l'autre.

LVI, 14. Cf. הצלת avec CXVI, 8, חלצת ; et להתהלך לפני אלהים באור החיים avec CXVI, 9, אתהלך לפני יהוה בארצות החיים.

LVII, 5. Le mot נפשי est un doublet du pronom de la 1re personne compris dans le verbe suivant, il faut le supprimer ou lire תשכב, non אשכבה. — Les trois vers. 10-12 se retrouvent CVIII, 4-6 ; cf. גדול עד שמים de LVII, 11, avec גדול מעל שמים de CVIII, 5.

LVIII, 10. Les mots כמו חי viennent de כמו חרן et doivent être supprimés, comme M. Graetz l'a déjà vu. — Voir aussi n° 60, pour le vers. 8 de ce Psaume.

LX, 10. עלי פלשת התרועעי ; CVIII, 10, עלֵי פלשת אתרועע ; LX, 11, עיר מצור ; CVIII, 11, עיר מבצר.

LXII, 9. Est-ce que עם ne serait pas un doublet de עת qui précède et ne faut-il pas l'effacer ?

LXV, 2. Les mots אלהים בציון paraissent interpolés ; de même, peut-être, le mot נוראות du vers. 6.

LXVIII, 7 et 19. On peut se demander si le אף סוררים שכנו צחיחה et אף סוררים לשכן יה אלהים ne sont pas deux lectures différentes d'un même texte. Cf. Graetz. — Sur ce psaume, voir n° 95.

LXXI, 6, גוזי, cf. גחי, XXII, 10 ; — vers. 13, יכָלמו irait mieux que יכלו (Voir Cheyne).

LXXIV, 19. Voir n° 69, notes.

LXXV, 7. On dirait que le verset est ajouté. Cf. avec CVII, 3.

LXXVII, 11. Lire שנות ימי עליון, non ימין.

LXXVIII, 60. Au lieu de אהל שכן באדם lire אהל שכן בארץ.

Digitized by Google

LXXIX, 6. Au lieu de אל הגוים, lire על הגוים.

LXXXIV, 4. Il manque certainement quelque chose avant את מזבחותיך; peut-être le mot אסבבה, cf. XXVI, 6; le sens est clair : l'oiseau trouve un abri, moi aussi, je me réfugie auprès de ton autel. — Vers. 11. On a ici évidemment deux leçons différentes amalgamées et qui ont toutes deux pour conclusion les deux mots באהלי רשע; il faut choisir entre טוב יום בחצריך מאלף באהלי רשע, ou בחרתי הכתופף בבית אלהי מדור באהלי רשע, en effaçant le commencement du verset. — Vers. 12, au lieu de שמש, il faut peut-être lire קשת. — Sur ce psaume, voir J. Derenbourg, dans *Revue*, VI, 161.

LXXXVII, 4. Voir nº 151.

LXXXVIII, 5. Cf. מחשבתי עם יורדי בור avec נמשלתי עם יורדי בור, XX, 1; CXLIII, 7.

LXXXIX, 6-19. Le morceau interrompt la suite des idées et on peut se demander s'il n'est pas ajouté. Sa présence à cette place peut cependant se justifier d'une certaine façon, mais assez péniblement. — Vers. 44, au lieu de תשיב צור חרבו, ne faut-il pas lire תשיב אחור חרבו? Les vers. 48-49 sont sûrement une interpolation, ils pourraient provenir du Ps. suivant (Ps. XC), où leur place est pour ainsi dire marquée.

XCVI, 1-13. On peut comparer avec I Chr., XVI, 27-33, et relever quelques variantes qui ne sont pas sans intérêt.

CII, 4. Au lieu de בעשן, probablement כעשן.

CV, 1-15. Cf. I Chr., XVI, 8-22; les deux textes sont, en général, d'une étonnante conformité.

CVI. Les vers. 1, 47 et 48 se retrouvent I Chr., XVI, 34, 35, 36.

CVII. Cf. יצעקו, vers. 6 et 28, avec יזעקו, vers. 13 et 19; יצילם, vers. 6, avec יושיעם, vers. 13, 19, et יוציאם, vers. 28.

CVIII. Voir Ps. LX plus haut.

CIX, 18, voir nº 60. — Vers. 28 : au lieu de קמו ויבשו, lire יכלמו ויבשו ou bien קמיך יבשו, les deux dernières lettres קמיך se seront transformées en deux *vav*; cf. cependant Graetz.

CX. Voir nº 136.

CXII, 9. Le mot פזר nous paraît contenir une faute. — Vers. 10, תאות רשעים תאבד, c'est le seul exemple de cette alliance de mots, il faut plutôt lire תקות.

CXVI, 8. Voir LVI.

CXVIII, 26. Cf. מבית יהוה avec בשם יהוה de CXXIX, 8.

CXX, 5. Voir nº 151.

CXXXII, 15. Au lieu de צידה lire צדיקיה ou עניה.

CXXXVIII, 7. Au lieu de אף, lire peut-être ערף, ou כף, ou même יד; cependant אף n'est pas impossible.

CXL, 14. Au lieu de ישבו, lire יראו; M. Graetz propose ישבעו.

CXLIII, 9. Au lieu de כסיתי, lire נסתי.

CXLIV, 2; Voir XVIII.

Digitized by Google

161. Beaucoup de psaumes finissent par des versets qui semblent n'avoir aucun rapport avec le psaume, et on a souvent le sentiment que ces phrases ont été ajoutées plus tard, pour arrondir la période et marquer fortement la mesure finale[1]. Mais il ne faudrait pas se fier à cette impression ; dans tous les cas nous ne sommes pas arrivé à nous former une conviction sur ce sujet et nous croirions plutôt que ces versets font partie de la rédaction primitive. Nous avons aussi cru autrefois que le Ps. LXVIII était composé d'un morceau central très ancien, inséré plus tard dans un cadre banal, mais nous sommes revenu de cette opinion et croyons plutôt que ce psaume est d'une seule venue. Les hypothèses que nous avons proposées plus haut sur des interpolations qui se trouveraient aux Ps. XVIII et LXXXIX ne sont pas plus certaines.

Les principaux *finals* des Psaumes qui peuvent plus ou moins donner lieu aux doutes que nous avons exprimés sont :

VIII, 10 ; XIV, 7 ; XVIII, 51 ; XXVI, 12, 2e partie du verset ; XXVII, 14; XXIX, 11 ; LI, 20-21; LXIX, 36-37 ; LXXVII, 21 ; LXXXII, 8; CXXXVI, 25-26 ; CXLVII, 19-20.

La vraie difficulté qu'offrent ces passages vient de ce qu'ils dépassent ordinairement en portée le psaume auquel ils sont attachés ou semblent même s'en écarter entièrement ; mais la pensée des Psalmistes obéit à une logique à laquelle nous ne sommes pas habitués, elle fait des bonds prodigieux qui nous déconcertent. Il nous est bien difficile de savoir au juste comment les choses se passaient dans l'âme du Pauvre, naïve et mobile comme une âme d'enfant.

35. *Ordre dans lequel se suivent les Psaumes.*

162. On nous permettra d'ajouter quelques observations sur l'ordonnance des Psaumes dans le recueil.

Nous croyons que la division en cinq livres est originale et qu'elle indique des séparations faites par les premiers rédacteurs ou qui se sont faites d'elles-mêmes par additions successives du second livre au premier, du troisième livre au second, et ainsi de suite. Nous croyons également qu'il y a lieu de considérer comme ayant formé des collections spéciales et indépendantes les Ps. XLII-XLIX attribués aux fils de Corah[2], les Ps. LXXIII-LXXXIII attribués

[1] Le début de certains psaumes fait naître quelquefois les mêmes doutes.

[2] Se rappeler que les Ps. XLII-XLIII, ne forment qu'un morceau ; Ps. LXXXIV-V sont aussi attribués aux fils de Corah et viennent à la suite d'une collection attribuée

Digitized by Google

à Asaf, les Ps. CXX-CXXXIV, dits Chants des Degrés[1]. Il est bon de remarquer que tous les Psaumes du premier livre, à l'exception des Ps. I, II et XXXIII, dont nous parlerons plus loin, sont attribués à David[2] ; que le second livre commence par la collection des fils de Corah, le troisième par celle d'Asaf, le quatrième par celui de Moïse. Les psaumes attribués à David dans le second et le troisième livres sont encore assez nombreux (LI-LXV, LXVIII-LXX, LXXXVI), dans les deux derniers livres ils n'apparaissent qu'à l'état erratique (CI, CIII, CVIII-CX, CXXII, CXXIV, CXXXI-CXXXIII, CXXXVIII, CXLV), et il faut remarquer que les psaumes CXXII, CXXIV et CXXXI-CXXXIII que nous venons de désigner font partie des Chants des Degrés.

La valeur des observations qui précèdent est subordonnée à la valeur qu'on attache aux suscriptions. Le caractère interne des Psaumes peut fournir des indications moins contestables sur leur classement.

163. Nous commençons par le premier livre. Tout le monde est d'accord que les Ps. I et II ne font point partie de ce livre, et qu'ils ont été mis en tête de la collection comme un frontispice, à cause de leur importance et de leur signification particulière. On peut croire que c'est pour une raison analogue que le psaume messianique LXXII finit le second livre, que le Ps. XC est mis en tête du quatrième livre, sans parler des derniers psaumes de la collection, dont le classement se justifie par des raisons évidentes. Les Ps. I-II étant mis à part, le premier livre est d'une homogénéité remarquable. Il est consacré presque sans exception à décrire la situation du Pauvre, sa lutte contre le Méchant, et les relations du Pauvre et du Méchant avec Dieu. Ce livre est entièrement monochrome, à part quelques morceaux qui tranchent sur le fond commun, sans être néanmoins étrangers aux préoccupations ordinaires du Pauvre. Ce sont le Ps. VIII, où il est question de faiblesse de l'homme en général comparée à la puissance de Dieu ; le Ps. XIX, qui semble composé de deux morceaux différents, consacrés l'un à la grandeur de Dieu, l'autre à la beauté de la Loi ; enfin les Ps. XXIV, XXIX et XXXIII (grandeur, puissance et justice de Dieu).

164. Un examen même superficiel des Psaumes attribués aux fils de Corah et qui commencent le second livre, montre de suite que la note dominante n'y est pas tout à fait la même que dans le

à Asaf ; inversement, le Ps. L, attribué à Asaf, vient à la suite de la collection des fils de Corah.

[1] Ou du pèlerinage.

[2] Se rappeler que les Ps. IX et X ne forment qu'un seul morceau.

Digitized by Google

premier livre. Cette petite collection s'occupe déjà, comme les Psaumes postérieurs, de la destinée du peuple juif (XLIV), du Messie et des Nations (XLV-XLVIII), de la vanité des biens de la terre (XLIX), et le Ps. L, attribué à Asaph, développe une théorie sur les sacrifices qui est la théorie des Psaumes, sans doute, mais qui est cependant un sujet très spécial. Les autres psaumes du livre nous ramènent, sauf quelques exceptions, au thème ordinaire des psaumes du premier livre. Il faut seulement remarquer, comme sortant plus ou moins du rang, le psaume historique LX, la fin du Ps. LXV, à partir du verset 10, qui semble être un morceau à part, les psaumes messianiques LXVII et LXXII, et enfin le fameux Ps. LXVIII. A part la collection des fils de Corah, les deux premiers livres forment donc une collection d'une grande unité de ton, et c'est ce qui justifie la note de la fin du second livre, qui met le sceau à cette collection par les mots : Fin des prières de David fils d'Isaï.

165. Un changement très visible s'opère déjà dans le troisième livre et s'accentue de plus en plus dans les livres suivants. Le troisième livre est surtout historique et messianique, non sans des retours nombreux au thème des deux livres précédents. Sur dix-sept psaumes dont il se compose, il y en a au moins sept qui sont consacrés à des récits ou à d'importants souvenirs historiques. Ce sont d'abord le beau morceau historique formé par le Ps. LXXVIII, et le Psaume LXXXIX, moitié historique, moitié messianique; ce sont ensuite les Ps. LXXIV et LXXIX, qui ont pour toile de fond la destruction de Jérusalem par Nabuchodonosor; puis viennent les souvenirs d'Egypte, Ps. LXXVII, LXXX, LXXXI; et enfin, les hostilités des Juifs avec diverses nations, Ps. LXIII et LXVII. Les Ps. LXXV et LXXVI nous paraissent être fortement empreints de messianisme, et il en est peut-être de même du Ps. LXXXV ; le Ps. LXXXIV et les Ps. LXXX et LXXXV déjà nommés s'occupent du peuple juif plutôt que du Pauvre. Les seuls psaumes du livre qui appartiennent franchement au cycle littéraire des Pauvres, sont le premier et l'avant-dernier (LXXIII et LXXXVIII).

166. Le sujet dominant du quatrième livre est la description de la grandeur de Dieu et de son empire sur la nature. Les Ps. XCV à C, consacrés à ce sujet, semblent même faire une petite collection à part ; nous avons déjà parlé plus haut du magnifique tableau de la nature décrit dans le Ps. CIV. Les Ps. CV-CVI sont purement historiques, et on voudrait y rattacher le Ps. CVII, également historique, qui doit peut-être faire partie du quatrième livre ou qui a été mis en tête du cinquième livre pour sa parenté avec la fin du quatrième livre. Quand on a mis à part, pour des raisons que l'on

Digitized by Google

connaît maintenant, le Ps. xc, et qu'on a rapproché le Ps. xciii de la collection xcv-c dont il fait probablement partie, il reste, pour les Pauvres, les Ps. xci, xciv, ci-ciii.

167. Les Psaumes, pour parler leur langage, commencent dans les pleurs et finissent dans la joie. La note triomphante s'est déjà fait entendre dans le quatrième livre ; on n'entend qu'elle, ou à peu près, dans le cinquième livre et il ne peut pas y avoir de doute que cet arrangement est intentionnel. Les psaumes consacrés exclusivement aux souffrances du Pauvre et aux infamies du Méchant y sont comme égarés (cix, cxxxviii, cxl-cxliv[1]), et il faut remarquer qu'ils sont tous attribués à David ; ce sujet paraît donc avoir été le thème favori, sinon exclusif, et le signe dominant des psaumes davidiques. Le cinquième livre contient, en outre, un certain nombre de psaumes plus ou moins historiques (cvii, cviii, qui est le doublet de lx, cxiv, cxx, cxxvi, cxxxii, cxxxv-cxxxvii). Il faut y signaler le Ps. cxix, qui est certainement un des plus jeunes du recueil, et le Ps. cxxxix, belle composition appartenant, comme certains autres morceaux des Psaumes (par ex. xxxiv, 12-16, lxxviii, 1-8), à la classe des poëmes sapientiaux. Le reste du cinquième livre est, avec des nuances, un continuel hymne à Dieu, un chant d'espoir, de délivrance et de triomphe.

168. Pour le classement des Psaumes à l'intérieur de chaque livre ou même pour leur classement en général, il nous a semblé quelquefois qu'une espèce d'attraction s'est exercée d'un psaume sur l'autre, par affinité de la pensée ou de l'expression. Nous allons en donner quelques exemples. Ps. iii, 3, et iv, 7, רבים אומרים; iii, 6, iv, 5, 9, v, 4, vi, 7 : שכבתי ואישנה הקיצותי — משכבכם אשחה מטתי וג' — בקר תשמע קולי — אשכבה ואישן. Comparez de même vii, 7-9, et ix, 20 קומה ה', et justice ; xii, 2, et xiv, 1-3 ; xvi, 5 et 11 ; xvii, 5 et 7, les mots rares תומיך et תמך, et ימינך ; xix, 11, et xxi, 4 ; פז ; xxii, 30, et xxiii, 5, אכלו et שלחן ; xxxii, 11, et xxxiii, 1, הרנינו et רננו[2] ; xxxi, 24, xxxiii, 4, xxxvi, 6, la אמונה de Dieu ; xxxii, 10, et xxxiv, 20, les maux nombreux du Méchant et du Pauvre ; xxxiii, 5, xxxv, 24, xxxvi, 7, xxxvii, 6, la צדקה de Dieu ; xxxiv, 8, et xxxv, 5-6, les anges ; xxxiv, 11, et xxxv, 17, les כפירים dans le sens de Méchants ; xxxiv, 14, xxxviii, 14-15, et xxxix, 2-4, 10, אלם

[1] Le Ps. cxliv est consacré, comme on sait, à la guerre du Pauvre contre le Méchant.

[2] Nous nous demandons si le Ps. xxxiii ne doit pas à cette analogie de termes sa place dans le premier livre ; il figurerait bien dans la collection commençant Ps. cv.

Digitized by Google

et נאלמתו, etc. ; XXXV, 14, XXXVIII, 7, XLII, 10, et XLIII, 2, קדר ; XLVI, 5, et XLVIII, 2, 3, 5, la ville (cf. L, 2) ; XLIX, 7, et LII, 9, vanité des richesses ; LII, 9, LIII, 3, et LIV, 5, méprisé de Dieu ; LVII, 5, LVIII, 4-5, LXIV, 4, mauvaise langue ; LXII, 2, et LXV, 2, דומיה תהלה ; LXIII, 6, et LXV, 5, se rassasier ; LXVI, 8, et LXVIII, 7, 19, סוררים. Nous nous arrêtons sur ce dernier exemple, qui est un des plus frappants ; le mot סוררים ne se rencontre plus qu'une seule fois dans les Psaumes, il est assez rare et ce ne doit pas être un pur hasard s'il se trouve ici dans deux psaumes voisins. On pourra allonger et enrichir notre liste, nous ne voulons en aucune manière épuiser ce sujet [1].

36. *Retour à la question de l'âge des Psaumes.*

169. Nous revenons, en finissant, sur la question de la date des Psaumes que nous avons traitée au commencement de ce travail, mais pour laquelle nous avons maintenant beaucoup d'éléments nouveaux.

Nous remarquons d'abord que rien n'indique qu'il y ait des psaumes composés pendant l'exil de Babylone, quoique le contraire ne soit pas prouvé non plus. En revanche, un nombre très considérable de psaumes parlent de Jérusalem et du temple de telle sorte, qu'on est parfaitement sûr qu'ils ont été écrits dans la Palestine à une époque où le temple de Jérusalem existait ou avait été restauré. On n'est pas forcé d'admettre que les auteurs des Psaumes aient tous demeuré à Jérusalem ; beaucoup d'entre eux, dans tous les cas, connaissaient si bien la nature, les montagnes, la mer, les bêtes, les rivières, les orages, le désert, les travaux agricoles, qu'on doit supposer qu'ils avaient au moins séjourné longtemps à la campagne, sur le bord de la mer, ou dans les voisinages des montagnes du Nord et du Nord-Est (le Basan), et l'un d'eux (Ps. XLII) paraît connaître le pays situé au-delà du Jourdain.

170. Un très grand nombre de psaumes portent la marque certaine de l'époque du second temple. On peut, à ce qu'il semble, les classer comme suit :

1° Ceux qui parlent clairement et même en termes formels de la destruction du premier temple, de la grande défaite des Juifs, de l'exil de Babylone et du retour de l'exil; par exemple, XIV, 7,

[1] Nous voyons au dernier moment que Fr. Delitzsch, dans son *Symbolæ ad Psalmos illustrandos*, Leipzig, 1846, a dû exposer, sur le sujet développé par nous dans ce numéro, des idées semblables aux nôtres.

Digitized by Google

XXV, 22, XXVIII, 9, XLIV, LI, 20, LX, 12, LXIX, 36, LXXIV, LXXIX, LXXXI, 12-13, LXXXV, 2-5, LXXXIX, 39-52, CII, 14-17, CVI, 39-47, CVII, 2-3, etc., CVIII, CXXXVI, CXXXVII, CXLVII, 2; peut-être aussi les Ps. XLII-XLIII, qui semblent demander le retour des exilés à Jérusalem.

2° Les psaumes où sont célébrées les anciennes victoires des Hébreux sur les Égyptiens et sur les Canaanéens. La note triomphante de ces morceaux semble répondre à la joie des exilés de Babylone revenus dans leur patrie.

3° Tous les psaumes où le poète montre un enthousiasme spécial pour Jérusalem[1]. Ce sentiment doit être né dans le cœur des Juifs pendant l'exil de Babylone.

4° Ceux qui parlent de l'humiliation des Juifs en face de leurs voisins et des Nations. Ils s'expliquent surtout par la situation politique des Juifs à l'époque du second temple.

5° Tous les psaumes, et ils sont nombreux, où il est indiqué que la prière remplace les sacrifices et qu'elle est le vrai sacrifice.

6° Les Ps. I et CXIX, visiblement inspirés d'un esprit rabbinique.

7° Probablement les psaumes messianiques, et aussi les Psaumes où David est entièrement transfiguré en Messie.

8° Enfin, les psaumes qui font de la polémique contre le paganisme.

Si l'on ajoute ce que nous avons dit plus haut (n° 3) de l'unité du culte, de Jérusalem reconnue comme le centre religieux de la nation, et de l'absence de toute idolâtrie parmi les Juifs au temps des Psaumes[2], on verra qu'il reste bien peu de place, dans notre collection, pour des psaumes antérieurs à l'exil, et s'il y en a quelques-uns, ce que nous ne voudrions pas contester d'une manière absolue, il faudrait les considérer comme de rares débris d'un autre âge[3].

ISIDORE LOEB.

[1] Sur Jérusalem dernière étape, résidence de Dieu, *menuha*, Ps. CXXXII, 8, 14, voir Giesebrecht, *l. c.*, p. 35.

[2] Ce que nous avons dit à ce sujet au n° 3 se trouve déjà dans Ernest Havet, *l. c.*, p. 252.

[3] Nous plaçons ici quelques notes qui servent à rectifier ou compléter divers passages de notre étude : 1° Sur le נדגל dont nous avons parlé au n° 85, voir Fried. Delitzsch, *Prolegomena eines neuen Hebr.-aramäisches Wœrterbuches zum Alten Testament*. Leipzig, 1886, p. 61, où ce mot hébreu est expliqué par *regarder, lever les yeux vers*... — 2° Pour l'étude de notre n° 95, voir, dans le même ouvrage, l'explication du mot תמחץ de Ps. LXVIII, 24. — 3° Sur la 6° note du n° 95, à la fin, au lieu de « l'Égypte ou l'Assyrie », lire « l'Égypte, ou l'Assyrie, ou la Babylonie », ou bien « l'Égypte ou l'Assyrie et la Babylonie ». — 4° Sur notre n° 101, où nous avons dit que pas une seule fête juive n'est mentionnée dans les Psaumes, voir le Commentaire de Graetz sur Ps. LXXXI, 4, qui fait remarquer que le יום חגנו de ce verset désigne probablement la Pâque.

Digitized by Google

RECHERCHES BIBLIQUES

XXI

L'HISTOIRE DE MICHÉE

Les chap. XVII et XVIII du livre des Juges contiennent un récit des plus curieux et qui a peu d'analogies dans la littérature biblique. Ils rapportent la fondation d'un sanctuaire pourvu d'une image divine et d'un prêtre lévite dans une localité du mont Éphraïm, à la première époque des Juges. L'importance de ce récit pour l'histoire du culte israélite en général et du sacerdoce hébreu en particulier a été depuis longtemps reconnue. Les vues différentes soutenues par l'école critique récente qu'on est convenu d'appeler l'école grafienne s'appuient tout particulièrement sur certains passages de ce récit. J'ai pensé qu'il serait utile d'examiner à nouveau et sans parti-pris ce document devenu classique, afin de voir si les conclusions tirées de ses données doivent être considérées comme absolument acquises à la science. Cette sorte de *cross examination* est aussi réclamée, si on se place seulement au point de vue de l'exégèse biblique, car plus d'une expression de cet ancien document est restée obscure ou, du moins, n'a pas été suffisamment éclaircie.

Résumé de l'histoire.

Du temps des Juges vivait sur le mont Éphraïm une femme avec son fils nommé Michée. Un jour, la femme s'aperçut qu'on lui avait volé onze cents sicles d'argent qui lui appartenaient. Après avoir fait de longues recherches et désespérant de retrouver l'argent, elle fit le vœu qu'au cas où elle le retrouverait, elle le consacrerait à Dieu et le dépenserait à l'acquisition

Digitized by Google

d'une image divine pourvue d'un masque (פֶּסֶל וּמַסֵּכָה). Or, le voleur n'était pas loin, c'était le propre fils de la femme qui avait commis le vol ; pris de remords, il avoua son méfait à sa mère et lui rendit l'argent. Conformément à son vœu, la femme dépensa une partie de l'argent pour faire fabriquer l'imago, et de l'autre partie elle fit faire un vêtement sacerdotal nommé éphod, ainsi que des figurines de divinités à l'aide desquelles on consultait le sort (תְּרָפִים); elle improvisa ainsi un sanctuaire, que Michée fit desservir par un de ses fils (XVII, 1-5). Le narrateur, évidemment choqué de ce procédé, ajoute, en guise d'excuse, qu'il n'y avait point, dans ce temps, de roi en Israël, sous-entendez pour organiser le culte légal, mais que tout le monde faisait alors ce que bon lui semblait (v. 6).

Peu après, Michée reçut la visite d'un jeune Lévite qui, après avoir séjourné pendant quelque temps à Bethléhem de Juda, allait chercher un emploi ailleurs. Michée invita le Lévite à s'établir chez lui afin d'exercer les fonctions de prêtre dans son sanctuaire, et lui stipula des appointements annuels de dix sicles d'argent et d'une quantité de vêtements, en dehors de sa nourriture. Le Lévite accepta, fut traité comme un enfant de la maison et remplaça désormais le fils du propriétaire dans le service du temple. Michée était enchanté d'avoir un Lévite pour prêtre et croyait avoir mérité par cet acte la faveur de la divinité. Cet épisode appelle de nouveau cette remarque du narrateur que dans ce temps il n'y avait pas de rois en Israël, ce qui signifie, chez lui, que cet acte n'était pas non plus conforme à la légalité.

Mais cette nouvelle organisation du sanctuaire éphraïmite prit subitement fin par un événement imprévu. A ce moment la tribu de Dan, n'ayant pu conquérir tout le territoire qui lui était échu au milieu des autres tribus, se trouva à l'étroit et résolut d'envoyer des colonies au loin. Cinq explorateurs danites partirent vers le nord pour chercher un nouvel établissement. En passant par le mont Éphraïm, ils s'arrêtèrent la nuit près du temple de Michée. Ayant appris du jeune Lévite, dont ils avaient reconnu la voix, qu'il officiait comme prêtre salarié dans le temple de Michée, ils lui firent consulter l'oracle sur l'issue de leur exploration, et, ayant reçu une réponse favorable, ils continuèrent leur voyage jusqu'à la ville de Laïsh, qu'ils trouvèrent sans défense. A leur retour, six cents Danites bien armés partirent vers le nord. En arrivant près de la maison de Michée, ils enlevèrent par force les objets du temple avec le jeune prêtre, et les établirent dans la ville de Laïsh, dont ils avaient chassé ou détruit les habitants. Une note ajoute que le jeune Lévite, qui avait nom Jonathan

Digitized by Google

et qui était un descendant de Gerson, fils de Moïse, y exerça les fonctions de prêtre, qui restèrent dans sa famille jusqu'au moment où les dix tribus furent expulsées de leur pays, c'est-à-dire probablement jusqu'à la destruction du royaume d'Israël. Une remarque finale nous apprend que l'image fabriquée par Michée y resta aussi longtemps que la maison de Dieu, c'est-à-dire le tabernacle, demeura à Silo (v. 31).

Observations critiques.

J'ai dit qu'un certain nombre d'expressions de ce texte n'ont pas été suffisamment éclaircies par les exégètes. Les observations suivantes ont pour objet de combler cette lacune. L'histoire ne doit faire son profit que de textes clairs qui ne permettent aucune ambiguïté de sens.

Vers. 1 3. Ce passage se trouve dans un certain désordre dans notre texte à cause de la petite phrase : « et maintenant je te le rendrai » qui clot le troisième verset et qui, d'après le contexte actuel, paraît être mise dans la bouche de la mère, comme le reste de la phrase qui précède, ainsi que l'indiquent les mots וַתֹּאמֶר אִמּוֹ. Cependant le commencement du verset suivant dit, au contraire, que le fils rendit l'argent à la mère. Il est évident que la petite phrase dont il s'agit doit être placée au deuxième verset après le mot לְקַחְתִּיו, et alors toute obscurité disparaît du passage, dont voici la traduction littérale : « Il dit à sa mère : les onze cents sicles d'argent qui t'ont été enlevés et au sujet desquels tu as prononcé un vœu en ma présence, cet argent est chez moi ; c'est moi qui l'ai pris ». La mère répondit : « Que mon fils soit béni par Jahwé ». Il rendit les onze cents sicles à sa mère, et celle-ci dit encore : « J'ai consacré cet argent à Jahwé, de façon qu'il passera de mes mains en celles de mon fils pour en faire une image et un masque. » Le verset suivant reprend le commencement du verset 3 et raconte la fabrication des objets du culte.

Vers. 5. L'expression מַלֵּא יָד, « remplir la main », signifie seulement mettre en possession, et il ne faut pas y chercher le sens de salarier ou payer un service, comme quelques-uns le pensent. C'est une expression très usitée en assyrien pour la prise de possession de la royauté. Un dieu babylonien dit de lui-même : « Les puissantes montagnes sont à ma disposition » (*shadi shaquti umallu idiya*). C'est aussi le sens de l'hébreu מִלּוּאִים, qu'il faut traduire par « prise de possession, transmission du pouvoir ».

Vers. 7. Je reviendrai plus loin sur le membre de phrase מִמִּשְׁפַּחַת

Digitized by Google

יְהוּדָה. Je me bornerai à remarquer ici que l'expression מִבֵּית לֶחֶם יְהוּדָה ne forme pas contradiction avec la fin du verset וְהוּא גֵר שָׁם. Le jeune homme ne faisait que séjourner à Bethléhem, quoique probablement il fût né dans cette localité. Cela signifie que ses ancêtres ne jouissaient pas du droit de cité dans cette ville ; l'auteur indique ce sens par l'expression וְהוּא לֵוִי, faisant allusion à l'absence d'un territoire particulier aux Lévites.

XVIII, 1. L'expression מְבַקֵּשׁ לוֹ נַחֲלָה לָשֶׁבֶת signifie seulement qu'il cherchait un territoire particulier pour s'y établir, car les droits des Danites sur les villes de Çor'a et d'Eshtaol ne souffrent pas le moindre doute et l'auteur ne devait pas ignorer que le Danite Samson était natif de Çor'a (Juges, XIII, 2). On sait que le territoire de Dan formait une enclave dans celui de Juda et que, de plus, les Danites furent impuissants à chasser les Chananéens de la vallée (Juges, I, 34). Cette double circonstance pesait beaucoup à cette tribu, qui ne voyait aucun moyen de s'étendre à son aise et de continuer sa vie de clan. La crainte de se voir absorbée soit par les Judéens, soit par les aborigènes, leur donna la pensée de chercher un nouveau territoire non encore occupé par les tribus congénères. L'auteur exprime cette idée par la reprise du mot נַחֲלָה, qui désigne un territoire appartenant en particulier à un ou plusieurs individus.

Vers. 7. Les mots כְּמִשְׁפַּט צִדוֹנִים, « suivant l'usage des Sidoniens », semblent faire allusion aux habitudes peu guerrières de cette population si adonnée au commerce. Le sens de יוֹרֵשׁ עָצָר est des plus obscurs, cependant, il n'y a aucune raison pour ne pas expliquer עָצָר par « retenue » dans le sens d' « isolement », et l'auteur veut dire que le peuple de Laïsh se plaisait dans les habitudes d'isolement absolu qui lui furent transmises par ses ancêtres, et ne se souciait nullement d'avoir des liaisons avec les populations des environs.

Vers. 30. La leçon מְנַשֶּׁה établie par les Massorètes à l'aide d'un נ suspendu est sans doute une correction tendancielle ayant pour but de laver la famille du grand législateur Moïse de l'opprobre d'avoir eu un petit-fils qui servit comme prêtre devant une idole.

Considérations particulières.

Ce singulier récit fait naître plusieurs questions qu'il sera bon de discuter :

La première observation se rapporte à l'endroit où cette histoire s'est passée. L'auteur dit simplement : « un homme du mont

Digitized by Google

Éphraïm », אִישׁ מֵהַר אֶפְרַיִם, et cette désignation vague se retrouve dans les deux autres épisodes de cette histoire : le jeune Lévite arrive au mont Éphraïm, chemin faisant; les explorateurs danites viennent également au mont Éphraïm et ils font connaissance des idoles devant lesquelles le jeune Lévite exerce le sacerdoce. Il est évident que l'auteur n'a pas pu penser à augmenter l'obscurité en répétant plusieurs fois cette expression, mais qu'au contraire, il croyait être très clair et déterminer d'une façon précise la position de cette localité. Cette réflexion m'amène à conclure que l'auteur a en vue la localité la plus célèbre de cette région montagneuse, qui n'est autre que la fameuse ville de Béthel (בֵּית־אֵל), où se trouvait notoirement le sanctuaire principal des dix tribus à l'époque de la royauté d'Israël. Cette hypothèse est confirmée par Josué, XVI, 1, qui mentionne Béthel comme la première ville de la montagne qui limite la plaine de Jéricho. C'est précisément ce qu'on appelle, en général, la montagne d'Éphraïm.

Une autre observation s'impose également à l'esprit en présence d'un agissement qui a pour facteurs une femme et son fils. Le père non seulement ne joue aucun rôle dans cet événement, mais l'auteur ne daigne même pas le mentionner d'un seul mot. Il ne peut pas non plus avoir été momentanément absent, puisque l'accomplissement de ces événements a demandé un certain temps pendant lequel il aurait dû être de retour, et cependant il ne figure même pas parmi ceux de la famille de Michée qui coururent après les Danites pour leur reprendre les objets enlevés. Tout cela rend extrêmement vraisemblable que, selon le narrateur, le père de Michée n'était plus parmi les vivants et que tout l'héritage se trouvait sous la gérance de la mère, ce qui explique la présence de la somme, considérable pour le temps, de 1,100 sicles d'argent entre les mains de la femme, qui pouvait en disposer à son gré[1].

Au sujet du droit à l'exercice du sacerdoce, on voit, tout d'abord, que Michée ne veut pas faire lui-même le prêtre, mais confie cette fonction d'abord à son fils, ensuite au jeune Lévite. Il y perce l'intention de perpétuer sa fondation pieuse par l'établissement d'un prêtre jeune, afin d'échapper aux difficultés qui se présentent au moment de l'élection d'un nouveau prêtre. Michée devait bien prévoir que le sanctuaire fondé par lui ne resterait pas toujours une possession particulière, mais, pour ainsi dire, un

[1] Il se peut même que l'auteur ait voulu insinuer que cette grosse somme avait une origine inavouable; cf. Michée, I, 7.

Digitized by Google

bien commun à toute la tribu. Quant à la nomination momentanée d'un laïque à la fonction de prêtre, nous savons par l'histoire que Jéroboam avait agi d'une façon encore plus illégale en choisissant les prêtres dans la classe ordinaire du peuple, sans jamais chercher à les prendre parmi les Lévites (I Rois, XII, 31).

Le problème le plus difficile à résoudre est celui qui concerne l'origine et la fonction primitive du jeune Lévite. D'une part, l'expression מִבֵּית לֶחֶם יְהוּדָה semble bien indiquer le lieu de naissance ; d'autre part, la remarque explicite וְהוּא גָר שָׁם fait bien voir qu'il ne jouissait pas d'un véritable droit de citoyen pour être compris avec les habitants de la ville. Cet état flottant entre la qualité de bourgeois et celle d'étranger nous est expliqué par la phrase significative וְהוּא לֵוִי, qui rappelle la prescription du Pentateuque qui prive les Lévites du droit à la possession d'un territoire propre et, à titre d'indemnité, les autorise à se disperser parmi les autres tribus pour y exercer certaines fonctions réservées à eux seuls. Mais que signifie la seconde qualification מִמִּשְׁפַּחַת יְהוּדָה, « de la famille de Juda », qualification qui ne peut que se rapporter à נַעַר? Cette difficulté a été surtout relevée par l'école critique moderne, et le célèbre auteur de la *Geschichte Israel's*, M. Wellhausen, en conclut que le terme לֵוִי n'était pas primitivement le nom d'une tribu, mais la désignation d'une qualité ou d'une occupation sacerdotale. Le Lévite de Michée aurait donc été un membre de la tribu de Juda qui, par vocation, se serait consacré au service des Lévites, c'est-à-dire à exercer les fonctions de prêtre dans les temples privés ou publics. Dans cet ordre d'idées, les Lévites pouvaient avoir leur origine dans toutes les tribus indistinctement, et pouvaient remplir les fonctions de prêtre sans la moindre entrave. Cette opinion est naturellement contestée par d'autres critiques qui admettent l'existence séparée des Lévites en qualité de tribu ou, du moins, de classe particulière. M. le comte de Baudissin, dans son étude très remarquable sur le sacerdoce israélite, cherche à écarter cette difficulté, en admettant que l'expression מִמִּשְׁפַּחַת יְהוּדָה indique seulement que le jeune Lévite était affilié à la tribu de Juda par une sorte de clientèle ou d'adoption, et ajoute cette sage observation : « L'action de séjourner (comme un *ger*, étranger) n'est pas en contradiction avec l'appartenance à Juda, car le séjour se rapporte seulement à Bethléhem. Mais l'appartenance à une tribu n'implique pas toujours une parenté ; des étrangers peuvent aussi se faire accueillir dans une tribu et en faire partie. *Banim*, fils d'une tribu, sont tous ceux qui y appartiennent au point de

Digitized by Google

vue politique. Le Kenizzite Caleb qui s'établit au milieu de la tribu de Juda apparaît, quoique étranger, comme un chef de cette tribu (Nombres, XIII, 3, 6). Les désignations hébraïques pour la tribu, *schébet*, *mattê*, comme pour la race *éleph*, indiquent une origine non généalogique. » Cette explication, quoique très admissible en elle-même, ne trouve pas, malheureusement, un emploi efficace dans ce cas particulier, car le verset dont il s'agit ne contient pas une de ces trois désignations non généalogiques, mais le terme מִשְׁפָּחָה, qui est bien l'expression propre pour marquer la parenté du sang. Il me paraît que le problème comporte une solution toute différente. Elle réside simplement dans cette réflexion, que, si l'auteur voulait nous présenter un Lévite judéen, il se serait exprimé beaucoup plus simplement en disant וַיְהִי נַעַר מִמִּשְׁפַּחַת יְהוּדָה וְהוּא לֵוִי וְהוּא גָר בְּבֵית לָחֶם יְהוּדָה. La tournure du contexte atteste plutôt le désir de l'auteur de bien déterminer l'origine généalogique du jeune Lévite, et nous sommes ainsi conduits à voir dans מִשְׁפַּחַת יְהוּדָה non une famille judéenne, soit d'origine, soit d'adoption, mais une famille lévitique tirant son origine d'un personnage du nom de יְהוּדָה. Un hasard des plus inattendus nous a conservé très heureusement des mentions réitérées de cette famille lévitique sous des variantes assez curieuses, quoique ayant de nombreuses analogies. La forme ordinaire de יְהוּדָה se trouve dans Néhémie, XII, 8, donnant la liste des chefs des familles lévitiques qui sont revenues de Babylone avec Zorobabel. La série entière y est formée par six noms dont celui de יְהוּדָה est le cinquième. Dans la liste consignée dans Esdras, II, 40, on trouve, à côté des בְּנֵי יֵשׁוּעַ וְקַדְמִיאֵל, les בְּנֵי הֹדַוְיָה, nom qui est produit, sans aucun doute, par l'interversion des deux éléments de יְהוּדָה[1]. Et pour qu'on ne puisse pas y chercher un autre nom, l'auteur d'Esdras, III, 9, venant à mentionner, à son tour, les trois familles qui précèdent, fait usage de la forme régulière de יְהוּדָה (וַיַּעֲמֹד יֵשׁוּעַ בָּנָיו וְאָחָיו קַדְמִיאֵל וּבָנָיו בְּנֵי יְהוּדָה). Enfin, parmi les signataires lévites de l'acte composé par Néhémie au sujet des mariages mixtes, on voit figurer deux personnages du nom de הוֹדִיָה, dont l'un est certainement identique à יְהוּדָה = הודיה des autres textes. Cette constatation inespérée de la famille lévitique de יְהוּדָה fait disparaître toute difficulté du passage du livre des Juges, qui atteste d'une façon évidente que l'auteur, non seulement connaissait l'existence d'une tribu du nom de לֵוִי, mais aussi les divisions intérieures de cette tribu. C'est abso-

[1] D'après l'étymologie populaire (Genèse, XXIX, 35).

Digitized by Google

lument le contraire de ce que les critiques de l'école grafienne ont cru y trouver.

A peine cette question résolue, qu'une autre se présente à notre méditation. Cette famille lévitique de Juda, qu'a-t-elle pu faire à Bethléhem? Ce bourg important, qui fut le berceau de la famille royale de David, ne figure pas parmi les villes destinées à l'établissement des Lévites (Jos., XXI). Impossible de penser à la fonction de juge ou d'instructeur du peuple qui est attribuée aux Lévites par le Deutéronome (XVII, 8) : l'histoire montre continuellement que cette législation, si elle a existé anciennement par écrit, n'a jamais été mise en pratique et surtout au temps des Juges. Il faut donc supposer l'existence à Bethléhem d'un sanctuaire local desservi ou bien par des prêtres et des Lévites ensemble, ou bien par des Lévites seuls, en faisant abstraction des prescriptions pentateutiques, qui n'étaient pas alors la forme normale. L'existence de ce sanctuaire, peut-être une simple *bama*, a déjà pu être soupçonnée de ce fait qu'en se rendant à Bethléhem pour oindre David comme roi à la place de Saül, le prophète Samuel donna pour prétexte son désir d'offrir des sacrifices à Jahwé, et, comme on n'offrait pas de sacrifices au premier endroit venu, il devait y avoir un lieu consacré à cet usage depuis longtemps. C'est la vraie cause pour laquelle les habitants, quoique surpris de cette visite inattendue, n'y trouvèrent rien d'extraordinaire. Mais je crois pouvoir signaler un passage plus concluant, à cet égard, dans les Juges, XIX, 18. Le héros de ce récit est notoirement encore un homme de Bethléhem qui retourne chez lui. Il raconte ainsi que suit l'accident de son voyage au charitable Benjamite qui l'invite à passer la nuit dans sa maison : « Nous voyagions de Bethléhem de Juda jusqu'aux confins du mont Ephraïm, d'où je suis; j'étais allé jusqu'à Bethléhem de Juda pour visiter la maison de Jahwé (ואת בית יהוה אני הולך). » Ce fait est resté inobservé jusqu'à présent, mais il n'en est pas moins réel. Dans ces sortes de sanctuaires locaux, les Lévites établis dans la ville ne trouvaient pas toujours leur subsistance, et ils étaient obligés de chercher à se placer dans n'importe quel autre temple. C'est précisément ce que l'auteur fait comprendre dans les versets 8 et 9.

Une autre considération doit aussi appeler notre attention. Michée stipule un salaire annuel au jeune Lévite ; il ne compte donc pas sur la possibilité de faire aussitôt de son sanctuaire particulier un sanctuaire public. Il n'y est pas question de faire vivre les Lévites du produit des sacrifices. Michée tient, du moins pour le moment, à profiter seul de la divinité dont il

Digitized by Google

installe le culte chez lui. Il craint probablement la jalousie des voisins, qui, voyant sa maison prospérer d'une manière extraordinaire, seraient portés à le lui enlever par la force. Les événements ne justifièrent que trop ses appréhensions; toutefois le coup ne vint pas de la part des voisins, mais de la part de maraudeurs étrangers qu'il était loin d'attendre.

Le récit concernant l'arrivée des cinq explorateurs danites ajoute expressément que les nouveaux-venus reconnurent la voix du jeune Lévite. Cette remarque ne doit pas être sans portée : elle suppose comme une chose connue que le Lévite s'était arrêté pendant quelque temps sur le territoire de Dan pour y chercher un emploi. C'est une nouvelle preuve de l'idée d'instabilité et presque de vagabondage que l'antiquité attachait aux mœurs des Lévites, lesquels devaient former un corps spécial et distinct des autres tribus.

Enfin, l'enlèvement du prêtre et l'établissement de l'idole de Michée dans la ville de Dan constituent également des événements insolites. Il y a en même temps cette bizarrerie qu'un descendant de Moïse devient, de propos délibéré, le prêtre autorisé de toute une tribu et que l'établissement de ce sanctuaire doit son origine à un vol et à un rapt. D'ordinaire, les temples se construisent sur un emplacement consacré par une apparition de la divinité; le temple de Dan ne peut pas invoquer une si noble origine, et il paraît que l'auteur cherche à le vouer au mépris public.

Je crois qu'en effet, c'est le but unique de tout le récit, qui, à en juger d'après les traits caractéristiques que je viens de relever ci-dessus, visait tout particulièrement les deux grands sanctuaires des dix tribus, celui de Béthel et celui de Dan. L'autonomie de ces sanctuaires paraît résulter de ce récit du livre des Rois annonçant que Jéroboam, ayant fait faire deux veaux d'or, plaça l'un à Béthel, l'autre à Dan. Le temple de Béthel devait cependant jouir d'une sainteté beaucoup plus grande que l'autre. La légende patriarcale du Jahwéiste fait remonter la consécration du temple de Béthel au patriarche Jacob, qui, y ayant passé la nuit, vit une apparition céleste et reçut la promesse d'avoir en possession cette terre sur laquelle il vivait comme étranger. Jacob reconnaissant oignit d'huile une stèle (מצבה) et prédit que celle-ci deviendrait un temple de Dieu. Aucun autre sanctuaire de Palestine n'a pu prétendre à une si noble origine. Eh bien, notre auteur, probablement un patriote judéen et un partisan convaincu du temple de Jérusalem, s'est chargé d'abaisser la gloire du temple rival par un récit qui porte la condamnation sur les deux sanctuaires principaux d'Israël. D'après lui, le temple de Béthel aurait dû son

Digitized by Google

origine à une action aussi profane qu'illégale d'un simple particulier. Son fondateur ayant volé une somme d'argent à sa mère, celle-ci, superstitieuse et ignorante des prescriptions légales, consacre l'argent pour en faire une idole et les autres appareils d'un culte hybride qui adore Jahwé sous une forme matérielle et par des cérémonies empruntées aux idolâtres.

Quant au sacerdoce qui y fonctionne, il est doublement illégitime. On a commencé par le confier à des laïques, qui n'ont aucun droit à cette fonction. Plus tard, on a plié sous les remontrances de la conscience et nommé pour prêtre un descendant de Lévi, qui n'était pas encore de la classe sacerdotale légitime des fils d'Aron ; et, qui plus est, dans son ignorance absolue des prescriptions légales, le fondateur du temple de Béthel croyait encore mériter la faveur divine.

Voilà sous quel jour défavorable l'auteur a fait paraître la fondation de ce temple. Ceux qui se rappellent l'histoire de Jéroboam trouveront que notre auteur n'a pas trop noirci le tableau, mais qu'il a tracé une image assez fidèle des innovations religieuses de ce roi qu'il regarde comme un usurpateur, qui a volé à la dynastie légitime de David les deux tiers de son royaume. On sait que le temple de Bamot qu'il construisit n'était pas desservi par des prêtres lévitiques et qu'une partie de ces prêtres profanes ont été installés à Béthel même (I Rois, XII, 31, 32). Il y a plus, ce que Michée n'a pas osé faire, s'emparer du sacerdoce à son propre profit, Jéroboam l'a accompli impudemment en opérant lui-même la fumigation des sacrifices sur l'autel (*Ibidem*, 32, 33).

Après avoir raconté à sa manière le premier épisode des innovations religieuses de Jéroboam, la fondation du nouveau culte à Béthel, l'auteur procède au récit de l'origine du temple succursal de Dan. Son établissement est également dû à un vol, mais à un vol commis au détriment du temple de Béthel. Ce sont les hommes de Dan qui l'enlèvent de force à Michée et le transportent dans leur nouvelle possession. Le sacerdoce héréditaire de ce temple remonte, par sa généalogie, à l'ex-prêtre de Béthel du nom de Jonathan, petit-fils du grand législateur Moïse. Le temple de Dan est relativement moins profane que celui de Béthel depuis Jéroboam. Il subsista parallèlement à celui de Silo, où se trouvait pourtant l'arche sainte, révérée par toute la nation (*Ibidem*, 30).

Le but final de l'auteur était, comme on le voit, d'établir une comparaison entre les origines du temple de Jérusalem et celles du temple de Béthel. L'emplacement du premier sanctuaire a été acheté honnêtement, et à un fort prix, par David (II Sam.

Digitized by Google

XXIV, 27; cf. Chron., XXI, 25). Celui de Béthel, au contraire, doit sa création à un vol. La même différence existe entre les prêtres de Jérusalem, qui remontent à Aron, le pontife légitimé et consacré par Moïse lui-même, dès la sortie d'Égypte, et le sacerdoce le plus légitime du royaume d'Israël, celui de Dan, qui tire son origine d'un petit-fils de Moïse qui a eu la faiblesse de céder aux sollicitations d'ignorants guerriers danites pour usurper le droit des Aronides, malgré les défenses formelles de son grand-père. Ces circonstances nous aideront à fixer avec une certaine précision la date de notre récit. Il est tout d'abord certain que ce n'est pas un produit postérieur à l'exil de Babylone. A cette époque, une telle comparaison n'avait aucun sens, car les deux temples israélites de Béthel et de Dan formaient des monceaux de ruines et ne pouvaient plus menacer l'autorité de celui de Jérusalem. En remontant vers les époques antérieures, on trouve que, depuis l'établissement de colonies étrangères sur le sol de la Samarie, le rôle de Béthel et de Dan est devenu si insignifiant que le roi Josias a pu détruire les Bamot de la première ville et en exterminer les prêtres sans avoir à craindre la moindre résistance, ne fût-ce que celle des Samaritains. Notre récit doit donc remonter, pour le moins, au dernier temps de l'existence du royaume d'Israël, où la rivalité de ces sanctuaires israélites pouvait encore entrer en ligne de compte; mais il est plus probable qu'il a été rédigé à un moment où Israël était encore en pleine prospérité comme, par exemple, sous le règne de Jéroboam II, fils de Joas, c'est-à-dire vers le milieu du VIIIe siècle. Nous pouvons donc y voir une nouvelle preuve que le sacerdoce de Jérusalem était connu alors comme la légitime descendance d'Aron ou, ce qui revient au même, que les Zadocides, qui formaient le sacerdoce jérusalémitain depuis le règne de Salomon, étaient généralement considérés alors comme les descendants légitimes d'Aron. Cette tradition rédigée au VIIIe siècle me semble avoir plus de poids que les spéculations de quelques critiques modernes qui attribuent à Zadok une origine non aronide.

XXII

LE LIT D'OG, ROI DU BASAN.

Le IIIe chapitre du Deutéronome affirme, comme un fait connu de son temps, que le lit d'Og, roi du Basan, se trouvait à Rabbat,

Digitized by Google

capitale des Ammonites. Le narrateur ajoute ces deux autres particularités : le lit était de fer et il avait pour dimensions neuf coudées de long et quatre coudées de large, en coudées ordinaires (באמת איש). Cette donnée soulève une foule de questions qu'il serait bon d'envisager de plus près. Elles concernent aussi bien la nature du meuble, que l'intention de l'auteur qui l'a enregistré dans son récit.

La première de ces questions a été résolue par les exégètes modernes d'une façon qui me paraît assez peu satisfaisante. M. A. Dillmann s'exprime comme il suit : « En se conformant à la signification ordinaire de ערש, la majorité des exégètes y a vu un lit, un meuble à coucher (Bettstelle, Ruhebett). Mais il est plus convenable au caractère monumental de l'objet d'y voir un « *sarcophage* », puisque les mots pour « couche » ou « lit » sont aussi employés pour désigner la couche funéraire; c'est le cas de l'hébreu מִטה, de l'hébréo-phénicien משכב et de l'araméen ערשא, bien que le mot propre pour sarcophage soit ארון. Sous ברזל on doit, en tout cas, entendre la pierre de fer, c'est-à-dire le basalte ou le dolérite, qui prédomine dans le pays situé à l'est du Jourdain. Plusieurs voyageurs y ont signalé l'existence de plusieurs sarcophages de basalte de très grande dimension, qui servent aujourd'hui d'auges pour abreuver le bétail. Un tel sarcophage gigantesque existant à Rabbat-Ammon était attribué à l'ancien roi-géant Og. Il est inutile de demander comment il y est arrivé et on ne peut pas non plus en tirer de conséquences historiques relativement à la participation des Ammonites à l'expédition des Israélites ni à une guerre antérieure entre les Ammonites et Og. » Je prends la liberté de soumettre au savant exégète quelques considérations qui semblent peu favorables à cette interprétation. Le sens de sarcophage pour ערש n'est pas si facile à admettre, surtout pour l'hébreu, où ce vocable désigne toujours un trône ou un lit portatif; c'est aussi le cas de l'arabe ערש, qui n'est jamais synonyme de cercueil. L'application de ברזל au basalte est également d'un usage trop moderne pour que l'on puisse s'en servir pour le passage du Deutéronome. Enfin, le fait même que des sarcophages beaucoup plus grands existent dans le pays enlève à celui-ci le caractère monumental et surtout gigantesque que l'auteur vise à lui assigner. A ce sujet, du moins, il faut revenir à l'ancienne interprétation qui prend le ערש ברזל pour un lit de fer destiné aux vivants. D'ordinaire, le lit est proportionné à la taille de la personne qui l'occupe, et l'on comprend ainsi que les dimensions extraordinaires du lit de fer conservé à Rabbat aient pu être attribuées à un géant.

Digitized by Google

Dans cet ordre d'idée, la question relative à l'intention de l'auteur, en plaçant ce meuble extraordinaire dans un pays étranger, devient plus urgente, et l'on se demande pourquoi il ne l'a pas placé sur le territoire israélite où il aurait pu servir en même temps de trophée attestant la victoire d'Israël sur les Amorrhéens. On peut encore se demander si les mesures auxquelles le narrateur s'arrête sont purement fortuites, ou bien si elles ont un sens qui mériterait d'être connu.

La réponse à ces questions ne peut être donnée qu'à la condition d'expliquer au préalable divers points obscurs qui figurent dans le récit deutéronomique sur la façon dont les Israélites ont fait la conquête du royaume d'Og.

On connaît l'histoire de la dernière marche des Israélites autour du pays de Moab. D'après le Deutéronome, un ordre divin défend aux Israélites de s'emparer de la moindre parcelle du pays de Moab. La raison alléguée est que les Moabites ont été mis en possession de leur pays par Dieu même, qui leur donna la force d'exterminer les anciens habitants, qui étaient de la race gigantesque des רפאים Rephaïm. Comme les Moabites avaient refusé de livrer passage aux Israélites sur leur territoire, ceux-ci furent obligés de faire le tour de ce pays et abordèrent ainsi, du côté de l'est, la partie sise entre l'Arnon et le Iabboc, que l'Amorrhéen Sihon, roi du Galaad méridional, avait conquise sur les Moabites. Malgré ce changement politique, les Israélites, ne voulant pas se fixer au-delà du Jourdain, demandent à Sihon, établi alors dans sa nouvelle capitale d'Hesbon, sur le territoire conquis, de leur accorder libre passage jusqu'à ce fleuve, qu'ils avaient l'intention de traverser pour procéder à la conquête du Chanaan. Sur le refus de Sihon, les Israélites, vainqueurs dans la bataille de יהץ Jahaç, anéantirent les Amorrhéens et s'emparèrent du pays pour leur compte. De là ils se dirigèrent du sud au nord, envahirent le Basan, et, après avoir anéanti le roi Og dans la bataille d'Edréi, prirent possession de tous ces pays jusqu'au mont Hermon. Et ce n'est qu'à leur retour dans l'ancienne province moabite que les Hébreux effectuèrent le passage du Jourdain.

Certains auteurs modernes ont raisonné à tort et à travers pour démontrer le caractère fictif de ce récit. On a prétendu que la conquête faite par Sihon du territoire moabite était l'invention d'un rabbin du IIe siècle avant notre ère qui aurait voulu concilier la prise par les Hébreux du territoire moabite avec la défense de s'emparer de la moindre parcelle du pays appartenant à ce peuple congénère (Deut., II, 9). On a ajouté un argument que l'on croyait

Digitized by Google

être très décisif. On s'est demandé comment les Israélites auraient pu passer le Jourdain si les territoires précités n'avaient pas été enlevés quelque temps auparavant aux Moabites par le roi amorrhéen Sihon. On n'a pas réfléchi que le passage du Jourdain aurait pu être effectué du côté du Galaad soit paisiblement, soit après la destruction du même roi qu'ils ont combattu sur l'ancien territoire des Moabites. Sans l'entreprise de Sihon, les Israélites auraient simplement fait le tour du pays des Ammonites, ce qui aurait allongé de quelques journées leur marche dans le désert, mais n'aurait entravé en rien leur projet d'envahir la Palestine du côté de l'est. Grâce à la conquête du roi amorrhéen, les Israélites ont pu s'établir un peu plus tôt dans un territoire dont les habitants ont dû les recevoir comme des libérateurs, du moins aux premiers temps de l'occupation, lorsque, d'une part, la haine des Amorrhéens était encore très vive dans l'esprit des Moabites et que, d'autre part, les Israélites n'avaient pas encore montré leur dessein bien déterminé de rester dans le pays. L'accord relativement sympathique qui s'était établi au début entre les indigènes et les Israélites a même fini par être mal vu des chefs de ces deux nations. Du côté des Moabites, c'est Balac, roi de Moab, qui conçut des craintes de voir son peuple absorbé par les Israélites (Nombres, XXII-XXIV). Du côté des Hébreux, c'est Moïse et les autres chefs religieux qui prennent des mesures très sévères pour empêcher les alliances matrimoniales entre Israël et les habitants du pays (*Ibid.*, XXV).

Une autre particularité mérite d'être relevée, et cela d'autant plus que les critiques dont il s'agit sont tombés à ce sujet dans une erreur manifeste. Ils ont imaginé que les Amorrhéens des royaumes de Sihon et d'Og étaient des Chananéens venus de la Palestine cis-jordanique. Or, les auteurs du Pentateuque sont absolument unanimes à affirmer le contraire. Dans toute la littérature biblique, on n'entend jamais mentionner les Chananéens parmi les anciens habitants de la Palestine transjordanique. Là, ils ne connaissent qu'un seul peuple aborigène, les Rephaïm, et trois peuples conquérants, les Amorrhéens, les Ammonites et les Moabites, dans la direction du nord au sud, depuis le mont Hermon jusqu'aux rives méridionales de la mer Morte. Ces populations primitives, qu'on aimait à se représenter comme une race de géants, portaient plusieurs dénominations. Les Moabites les appelaient אמים, « les Terribles » ; les Ammonites זמזמים, « les Bredouillants (?) » ; la désignation primitive de רפאים est même restée pour le territoire qui s'étend depuis le Galaad jusqu'à l'Hermon. D'après le Deutéronomiste, Moab et Ammon

Digitized by Google

avaient conquis leurs territoires respectifs sur ces aborigènes (II, 9-11, 19-21). D'après le même auteur, la partie septentrionale des anciennes possessions rephaïtes se trouvait, à l'arrivée des Hébreux, entre les mains des Amorrhéens, qui avaient pour roi le dernier survivant des Rephaïtes fondus dans la masse amorrhéenne. Ces conditions ne peuvent se comprendre qu'en supposant que la destruction des רפאים a été la suite de leurs guerres désastreuses contre les envahisseurs amorrhéens, dont le point central paraît avoir été de tout temps la région de l'Hermon. Le Deutéronomiste tient si fermement à ce fait, qu'il donne le nom que portait cette montagne chez les Amorrhéens et chez les Sidoniens (*Ibid.*, III, 9). En suivant strictement le procédé qu'il emploie à l'égard de Moab et d'Ammon, l'auteur a certainement été amené à considérer aussi les Amorrhéens comme les héritiers légitimes de l'ancien territoire des Rephaïtes, et cependant il trouve non seulement légitime l'occupation du Galaad méridional appartenant au royaume amorrhéen de Sihon, mais il raconte que les Israélites prirent l'offensive à l'égard d'Og, roi du Basan, sans même lui avoir fait au préalable des propositions de paix. C'est que le Deutéronomiste a eu présent à l'esprit le passage de la Genèse, XV, 16, qui fait coïncider la sortie d'Égypte avec la suprême corruption des Amorrhéens. Les Israélites, dans son idée, remplacent par un décret divin les Amorrhéens, comme les Amorrhéens avaient jadis remplacé les Rephaïm. L'idée est empruntée au Lévitique, XXIV, 24-28, mais c'est encore la Genèse, XIV, 5, qui lui a servi de source relativement aux anciennes appellations du peuple aborigène au-delà du Jourdain. En effet, les Rephaïm qui, à l'époque d'Abraham, furent battus à עשתרת קרנים font parallèle au Rephaïte Og, qui a sa capitale à עשתרת, les Zuzim (זוזים) de la localité inconnue nommée Ham (הם)[1] répondent aux Zamzummim (זמזמים) de l'Ammonitide ; enfin, les Emim (אמים) de שוה קריתים répondent aux Emim de la Moabitide, car קריתים est notoirement une ville de Moab. Comme on le voit, l'auteur place la décadence du pouvoir rephaïte entre l'arrivée d'Abraham en Palestine et la sortie d'Égypte. Battus pour la première fois par le conquérant élamite Chodorlogomor (כדרלעמר), les Rephaïm sont successivement anéantis ou dépossédés de leur territoire de deux côtés à la fois : du côté sud par les deux petites nationalités Térahides Moab et Ammon, du côté nord, par le peuple montagnard des Amorrhéens. A l'arrivée des Hébreux, l'empire amorrhéen était divisé en deux

[1] Voyez la note 2 de la page suivante.

Digitized by Google

royaumes dont celui du sud était gouverné par Sihon et celui du nord par Og. Ces deux rois n'avaient aucun lien de parenté entre eux [1], et se trouvaient plutôt dans un état de rivalité l'un avec l'autre, ce qui explique pourquoi Og n'est pas accouru au secours de Sihon.

Cette exposition nous fait comprendre le sens et le but du récit relatif à la présence du lit d'Og, roi du Basan, dans la capitale des Ammonites. Le narrateur indique par là que le pays d'Ammon ne s'était débarrassé entièrement des Rephaïm que depuis relativement peu d'années et que les Ammonites avaient eu aussi maille à partir avec les congénères d'Og. Il se peut même que le mot ערש ait dans ce passage le sens de « berceau », de façon que les dimensions extraordinaires indiquées pour ce meuble se rapporteraient au moment où Og était encore enfant. En tout cas, l'auteur considère Og comme étant natif de la ville nommée plus tard Rabbat-Ammon [2] et comme ayant été obligé d'émigrer vers le nord après l'anéantissement de ses compatriotes par les Ammonites. Le désir d'invoquer le témoignage de ce peuple a été inspiré à notre auteur par l'exemple de celui des Nombres, XXIV, 27-30, qui fait confirmer son récit de la conquête de Sihon par un chant amorrhéen, ainsi que par un drame moabite (*ibid.*, XXII-XXIV).

Enfin, pour se rendre compte de l'idée qui a déterminé l'auteur à donner les dimensions du lit en question, il faut se pénétrer tout d'abord de la valeur intrinsèque de ces mesures, et sur ce sujet aucune explication n'a pu être donnée jusqu'à présent, de façon qu'on s'était habitué à y voir un produit spontané de la fantaisie de l'auteur. Une circonstance des plus inattendues est venue me montrer que la chose avait une signification beaucoup plus grande qu'on ne pensait.

Un texte babylonien traduit par M. G. Smith, dans l'*Athenæum* du 12 février 1876, contient la description du temple de Bel à Babylone, depuis la cour extérieure jusqu'aux divers sanctuaires qui occupaient le centre de l'aire. Les dimensions du grand édifice et des édifices mineurs qui le composaient sont données en coudées. Du côté de l'est, il y avait plusieurs édifices. L'un d'eux renfermait le lit du dieu, ainsi que le trône d'or mentionné par Hérodote. Le lit est dit avoir eu une longueur de neuf coudées sur une largeur de quatre coudées. Il est impossible de ne pas être

[1] L'Aggada en a fait deux frères, fils de l'ange déchu שמחזאי.

[2] L'opinion que la ville rephaïte הֵם (Genèse, XIV, 5) était identique à Rabbat-Ammon a été déjà émise par Tuch et M. Dillmann ne semble pas la repousser (*Genesis*, 5, p. 235).

Digitized by Google

frappé de l'identité de ces dimensions avec celles du lit d'Og, et aussitôt l'intention du Deutéronomiste devient d'une clarté évidente, car les Rephaïm, assimilés aux Anaqim ענקים (II, 10-11, 20-21), sont, d'autre part, identiques aux Nephilim נפלים (Deut., XIII, 33) qui, selon la Genèse, VI, 4, sont issus des jeunes dieux (בני האלהים) qui ont épousé des femmes humaines avant et après le déluge, ce qui revient à dire que les Rephaïm sont d'origine divine. C'est cette origine que l'auteur vise à accentuer en donnant à la couche d'Og les dimensions que la croyance polythéiste donnait à la couche de Bel, le plus ancien des dieux sémitiques.

On comprend maintenant beaucoup mieux l'insistance avec laquelle l'écrivain deutéronomique désigne la partie transjordanique de la Palestine par l'épithète de « pays des Rephaïm » (ארץ רפאים). Son but est de légitimer l'occupation par les Israélites de ce pays, qui est situé en dehors de la Palestine propre. C'est une nouvelle allusion au chap. XV de la Genèse, mais tout particulièrement au verset 20 qui met les Rephaïm sur la même ligne que les Amorrhéens parmi les peuplades dont les territoires sont destinés à devenir les possessions des descendants d'Abraham. Israël a donc occupé de plein droit ce pays, sans être obligé d'entrer en composition avec les habitants. Ainsi Moïse, loin de faire des propositions de paix à Og, comme il en avait fait à Moab et à Ammon, prend l'initiative de l'attaque (Deut., III, 1; Nomb., XXI, 33). S'il agit pacifiquement à l'égard de Sihon, roi des Amorrhéens, c'est parce que, à ce moment, Israël n'avait pas encore l'intention de se fixer au delà du Jourdain. La victoire remportée sur Sihon lui a fait changer d'avis et lui a inspiré le désir de s'emparer de tous les territoires amorrhéens de cette région.

Pour la critique biblique, les références plus ou moins explicites aux récits des autres livres du Pentateuque ne manquent pas d'importance, parce qu'elles en attestent l'antériorité sur les récits deutéronomiques.

J. HALÉVY.

Digitized by Google

NOTES SUR QUELQUES TEXTES ARAMÉENS DU CORPUS

Le premier fascicule d'inscriptions araméennes que la commission du *Corpus inscriptionum semiticarum* vient de publier était attendu avec une véritable impatience, non seulement par les sémitisants de profession, mais aussi par les historiens et les archéologues. Les premiers comptaient pouvoir y étudier commodément les formes linguistiques inconnues de l'araméen d'ancienne époque, les autres, ayant des visées plus hautes, désiraient connaître et apprécier plus exactement cette race araméenne qui, encore qu'ayant joué un rôle aussi durable qu'important depuis l'Égypte jusqu'en Asie-Mineure, et des bords de l'Oxus jusque dans les oasis de l'Arabie centrale, semblait vouloir toujours se dérober à la recherche des origines et des aptitudes intellectuelles. La publication de ce fascicule donne pleine et entière satisfaction à l'attente de tous ces chercheurs infatigables. Sous la main habile de M. de Vogüé, ces textes, en apparence très infimes, souvent effacés ou misérablement mutilés, ont pris un aspect d'œuvres d'art brisées par des barbares et ont presque revêtu l'auréole des martyrs. En les voyant sous un jour si savamment éclairé, les traits vigoureusement tracés, les mouvements si harmonieusement dessinés, on se prend à les aimer, à vouloir les examiner à tous les points de vue et sous diverses dispositions d'esprit ; et l'on trouve un plaisir infini à panser leurs blessures ou, du moins, à en deviner la nature et l'étendue. Quand M. de Vogüé publia pour la première fois, il y a quinze ans, son étude magistrale sur les inscriptions palmyréniennes, il inaugura un progrès scientifique qui n'a cessé de grandir jusqu'à présent. Les inscriptions mises en lumière par ses savantes interprétations, quoique limitées à un coin restreint du monde araméen, ont été commentées et recommentées par les érudits les plus compétents, et les résultats de leurs efforts combinés sont passés dans le domaine public de la science. Cette fois, grâce à la libéralité du ministère et à l'initiative de

Digitized by Google

l'Académie, M. de Vogüé a été mis en mesure de nous livrer une œuvre parfaite, pouvant se mettre dignement à côté du *corpus* des inscriptions phéniciennes et embrassant l'ensemble de l'épigraphie araméenne. Il est facile de prévoir que le fascicule qui vient de paraître, se rapportant aux âges reculés de cette race encore si peu connue, ne manquera pas de faire événement dans le sémitisme et que les savants les plus autorisés tiendront à honneur d'y consacrer leurs études et leurs lumières. C'est en prévision de ce mouvement imminent, destiné à alimenter pendant longtemps les recherches du monde savant, que je demande la permission de faire quelques remarques sur certains textes dont la concision ou la mutilation a obscurci le sens et empêché de les élucider du premier coup. J'y joindrai quelques considérations générales sur la cause qui, suivant moi, a amené la prédominance de l'araméen sur les autres langues sémitiques dans l'Asie antérieure et en Égypte. J'ai à peine besoin de dire que ces modestes remarques, inspirées du simple devoir de la science, n'ont pas la moindre prétention d'être définitives ou seulement importantes.

N° 1.

La légende araméenne unilingue, gravée aux deux côtés et à la base d'un lion de pierre servant de poids, a été transcrite comme il suit :

a (côté gauche) מנן 15 ב זי ארקא
b (côté droit) |||||||||||||||
c (base) חמשת עשר מנין [ב ז] י מלך.

La traduction porte :

a Minæ XV (duplices) regionis
b XV
c Quindecim minæ (duplices) regis.

Le commentaire relève très exactement le défaut de la désinence א- dans מלך (זי) *regis*, en face de ארקא (זי) *regionis*, qui en est pourvu, et il incline à l'attribuer à un *assyriasme*. Cependant, bien que les mots empruntés à l'assyrien ne soient pas rares dans nos textes, on ne conçoit pas la nécessité d'un tel emprunt par rapport à un mot aussi usuel et commun à toutes les langues sœurs. Le fait que la forme nue מלך persiste dans toutes les légendes pondérales me semble indiquer qu'entre l'expression זי ארקא et celle de זי מלך il y a une différence remarquable quant au sens. En effet, lorsque le nom du poids, notamment du poids contenant une ou plusieurs mines, est déterminé par l'expression « pays » ou « région », on sent tout de suite qu'il s'agit d'un poids

Digitized by Google

ordinaire et usité dans tout le pays, et personne n'ira y chercher l'idée d'un objet appartenant au pays ou à la région. Au contraire, lorsque le poids est déterminé par le mot « roi », il y a lieu de distinguer s'il s'agit d'un poids formant la possession du roi, ou bien si le mot « roi » n'est qu'une sorte de qualificatif du poids. Dans le premier cas, l'araméen dira מלכא (זי) מנה, dans le second, מנה מלך (זי). Dans les langues modernes qui possèdent l'article, cette distinction sera également faite, et dans notre langue aussi l'expression « la Mine du roi » n'est pas équivalente à celle de « la Mine de roi », c'est-à-dire : une Mine royale, et différente de la Mine vulgaire.

Je prends encore la liberté d'appeler l'attention sur un point qui doit être éclairé. En insérant la lettre ב dans la légende *c* on a également mis le mot *duplices* dans la version latine. Il en résulte une sorte de contradiction entre les légendes *a* et *c* : l'une annonce un poids de 15 doubles mines ordinaires, l'autre, un poids de 15 doubles mines royales. Est-on bien sûr que les deux épithètes sont absolument équivalentes, ou bien n'indiqueraient-elles pas plutôt deux étalons différents? Chez les Hébreux, le sicle sacré paraît avoir été plus fort que le sicle ordinaire; y aurait-il quelque chose d'analogue pour les poids assyriens? Fait à relever : aux nos 2, 3 et 4, qui contiennent côte à côte les mots מלך et ארקא, ce dernier seul est précédé de ב, ce qui donnerait à penser que le poids royal pesait le double du poids ordinaire. Dans ce cas, il faudrait enlever la lettre ב de la légende *c* et le mot *duplices* de la version latine, et l'harmonie des deux légendes deviendrait parfaite, car 15 doubles mines régionales font exactement 15 mines royales.

N° 3.

Le nom de nombre 3 est écrit שלשא, avec deux chuintantes, au lieu de la forme araméenne ordinaire תְּלָתָא, avec deux dentales. Comme c'est un mot d'usage commun, je ne pense pas qu'il y ait un assyriasme. C'est plutôt une forme archaïque conservée dans ce dialecte particulier. Cette considération m'amène aussi à penser que le nom de nombre « deux », effacé dans la légende *c* du n° 4, doit être rétabli sans hésitation שנין, au lieu de תרין.

N° 7.

Le mot סנב, indiquant la fraction 2/3, peut bien avoir été emprunté aux Assyriens, mais son origine sémitique est absolument

Digitized by Google

hors de doute. Cela est prouvé d'abord par les variantes *shi-i-ni-bu*, *si-in-bu* et *shinipatum;* cette dernière est péremptoire, puisque la terminaison du ת féminin ne peut, dans aucun idiome sémitique, se joindre aux substantifs empruntés aux langues étrangères. Du reste, le mot *shi-i-ni-bu* non seulement ne figure pas dans les textes « sumériens », mais il y donnerait le sens étrange de « face-gloire-élévation-largeur », ce qui est bien loin de l'idée de fraction. Enfin, la racine שנב réside dans l'hébreu אשנב « grillage », et l'arabe possède aussi les racines סנב et שנב.

Le sigle qui désigne la fraction 2/3 est visiblement dû à une simplification du caractère archaïque du ס, abréviation du mot סנב. C'est une nouvelle preuve en faveur de l'origine sémitique-araméenne de ce mot.

N° 10.

Le mot exprimant la demi-mine פרש n'est pas simplement la transcription de l'assyrien *parasu*; c'est, au contraire, l'ancienne orthographe du verbe signifiant « briser, séparer, disperser », dans les langues sœurs. L'orthographe פרס ne se constate que dans les livres les plus récents du recueil biblique ; elle est usuelle en araméen de basse époque. La même observation doit être faite au sujet des mots טקלן (n° 13, *passim*) « sicles » et אשה (n° 15) « femme », qui ont conservé la chuintante primitive et ne sont nullement de simples copies de termes assyriens.

N° 17.

Le texte a un intérêt particulier à cause des noms propres que fournit l'original assyrien. Le plus important d'entre eux est, sans conteste, celui du témoin, *Am-yate'u*, rappelant par son second élément le nom du roi arabe vaincu par Assurbanipal, Abiyate' ; il est permis d'y voir un indice que les peuplades arabes combattues par les Assyriens étaient des Araméens, et non de vrais Arabes dans le sens moderne du mot.

L'inscription araméenne est ainsi restituée :

דנת הושע
סג(בא) אנש 7 זי ארדא(שתר)

Ce qui est traduit :

Venditio Husiae
sig(abae), capitum septem τοῦ *Arad-I(star)*

A propos du mot דנת, le commentaire fait cette remarque : *assyriacum vocabulum, litteris aramaicis transcriptum : e verbo*

Digitized by Google

דנא *quod assyriaco sermone eumdem sensum habet quem hebr. et aram.* נתן. Si je ne me trompe, cette explication présente deux graves difficultés. Autant que je sache, le vocable דנת ne figure nulle part dans les originaux assyriens de nos textes; on y lit constamment *tadâni,* pour exprimer l'idée de « vente ». D'autre part, le verbe signifiant « donner, vendre » est *nadani* נדן, avec un *noun* troisième radicale, racine qui existe aussi en hébreu à côté de נתן. Il vaudra peut-être mieux voir dans le vocable דנת une forme araméenne régulièrement tirée de נדן. Comparez les infinitifs hébreux תֵּת = תְּנָת, גֶּשֶׁת, פַּחַת, de נתן, נגש, נפח.

A la seconde ligne araméenne la restitution בא(סג) ne semble pas nécessaire ; de plus, l'esclave dont le nom s'écrit en assyrien *si-gab-a* n'a rien à faire ici, puisqu'elle est une des filles de Houri. Dans la version latine on a traduit le mot אנש par *capita.* Je suis porté à croire que l'araméen סג est identique à l'assyrien *saqū*, babylonien *sagu* « tête ». Notre texte se lit donc :

סג . אנש. 7 זי ארדא (שתר)

C'est-à-dire : *Capita hominum septem* ᵗᵒᵗ *Ard-I(star).*

N° 23.

Les deux mots du texte araméen ne donnent lieu à aucune remarque, mais je prends la liberté d'appeler l'attention des rédacteurs sur un lapsus qui s'est glissé dans la traduction du texte assyrien. Ce passage porte : « Quicumque deinceps quocumque tempore, sive Abuahusurus, sive Ahuni, sive Ahinur, aut eorum filii aut filiorum filii, aut fratres, aut fratrum filii, aut eorum uxores, contractum *coram me* adducit..... duas solvet argenti minas. » A moins que le magistrat ninivite ne se fût assuré par un oracle une longévité extraordinaire pour lui et pour l'esclave, il n'eût pu prévoir le cas où les petits-fils des contractants lui demanderaient l'annulation de la vente. Effacer simplement les mots *coram me* auxquels rien ne correspond dans le texte assyrien ; la désinence *ni* du verbe *ublauni* n'est pas l'affixe de la première personne du singulier, mais une syllabe de prolongation.

N° 27.

Le nom de l'acquéreur du champ se lit sans hésitation בנאיד (non בנעיד !) et, ainsi que M. de Vogüé l'a vu, répond au groupe *Bin-na'id* « Bin est glorieux », conformément à la lecture que M. Oppert a admise pour les idéogrammes *im-i.* Le nom divin *Bin* avait été supposé dès le début par le même savant dans le nom du

Digitized by Google

roi de Damas, qui est orthographié en hébreu בֶּן־הֲדַר (mieux que בֶּן־הֲדַד) et en cunéiforme *im-idri*. Notre légende change cette supposition en certitude et fait voir, en outre, que le sens de ce nom propre est « le dieu Bin a glorifié, ou, est (ma) gloire ». Comparez יוֹכָבֶד « Iahwé est gloire », יוֹעֶזֶר « Iahwé est secours ». Je montrerai plus loin que la lecture *Adad-idri* adoptée par M. Schrader pour le nom du roi que je viens de mentionner est encore impossible par une raison toute linguistique.

N° 35.

Ce texte, entièrement fruste, nous a heureusement conservé un mot important שהד « témoin », orthographié avec ש, comme le שהדותא du passage araméen de Genèse, XXXI, 47; comparez Job, XVI, 19. L'araméen postérieur ne connaît plus que la forme סהד avec ס.

N° 36.

Le nom propre אשרתב est expliqué « ad quem se vertit Assur ». Comme la dentalisation du ש en ת n'apparaît nulle part dans nos textes, j'incline à en exclure la forme moderne תב pour שב, et à considérer ce nom comme l'équivalent de l'assyrien *Ashshur-tabbu* « Assur est un compagnon, un aide ».

N° 38.

זי. [ ]. שערן	Hordea hæc sunt que
בר. מלכא. על	filii regis, de
חמטט. מן. חדוה	Hamatuto ex (urbe) Hadduah.
5 ב 7 ו	Homeri V, B VII et
חצדן 5	Messores V
לאם. רבסרס	Anno eunuchorum principis
נבסרצר	Nebosarusur.

L'objet de cette inscription est très clairement exprimé dans le texte assyrien. Taquni, le mandataire du prince royal, avance à un agriculteur nommé Hamatut, de la ville de Handuat ou Haduat, cinq homers d'orge à la condition que celui-ci lui rendra un homer et 30 *qab* (en abréviation *qa*) en plus. Le texte araméen dit la même chose, mais quelques expressions y sont douteuses. Après le mot שערן « orges », il y a trois lettres peu distinctes, que M. Berger avait lues יפה « beau ». M. de Vogüé remarque justement que la forme du singulier n'est pas en accord avec le pluriel du substantif שערן, et il préfère la lecture זנה, « ceci » proposé par M. Duval et traduit : « hoc est hordea », en ajoutant : *conus*

Digitized by Google

sane sacco alligabatur quod hordea continebat. Cependant l'application à זנה du sens neutre de *hoc* n'est pas facile à admettre ; le féminin זא y conviendrait mieux. Il faudrait, du moins, זנא שערן.

Après un examen réitéré, j'ai constaté que la première lettre du groupe n'est ni un י, ni un ז, mais un ח. La seconde lettre, dont il ne reste que la haste penchant vers la gauche, se complète aisément en un מ, et comme le reste est tout à fait méconnaissable, on hésite en face de deux restitutions possibles : celle de [IIIII חמ]רן *homeri* 5, et celle de חמש *quinque*. Je préfère cette dernière par la raison que le nom de la mesure est souvent sous-entendu ; notre שערן חמש offre un beau parallèle à l'hébreu שש שערים (Ruth, III, 15, 17).

La quatrième ligne commence par le chiffre 5, c'est-à-dire « cinq homers ». Sur les signes 7 ב qui suivent, le commentaire s'exprime ainsi : *Quod sequuntur obscura ; littera* ב *abbreviatio quæ aut ad metiendi rationem aut ad ignotum aliquid spectat.* » D'après le résumé que j'ai donné ci-dessus, l'explication devient très simple : 7 ב 5 signifie « 5 contre 7 ». En effet, au moment de la restitution, les 5 homers prêtés feront avec l'intérêt $5 + 1^h + 30^q = 6^h\ 1/2$, et le demi-homer restant était visiblement perçu à titre de commission par le mandataire du prince ; de telle sorte, l'agriculteur avait à rendre 7 homers d'orge pour les cinq qu'on lui avait prêtés. Outre cela, il devait encore engager 5 moissonneurs pour parfaire sans retard la quantité d'orge à restituer.

J'ai signalé, ailleurs, l'importance de cette inscription au point de vue de la critique biblique, je me bornerai donc à dire que Nabusarusur était archonte en l'an 682 avant J.-C., la dernière année du règne de Sennachérib.

N° 42.

L'état emphatique שעריא ne peut pas s'accorder avec מקשרן, il faut donc lire שערן. Quant au sens de l'adjectif מקשרן, l'idée de *colligata* n'offre rien de satisfaisant. Comme on est, en tout cas, obligé de recourir à l'hébreu, j'aimerai mieux rapprocher l'expression מִקְשָׁרוֹת, qui s'emploie pour désigner les brebis qui produisent pour la première fois. Il s'agit d'orge qui provient de la première moisson, celle de l'automne. Cela semble résulter du texte assyrien, qui stipule expressément que la restitution de l'orge prêtée doit être faite au mois d'Arahsamnu, c'est-à-dire en octobre-novembre.

Digitized by Google

N° 43.

Cette inscription a été traitée brièvement à la dernière séance de la Société asiatique ; les modifications que j'ai proposées concernent la traduction du texte *a*, que je reproduis ci-après :

מנני . ואמעזר	Manni et Emazaʒ
רהנו . לאסרחם	pignori dederunt קִד Assurraham
לשנדלה . בכסף	gemmam (?) pro argenti
שקלן 7	siclis septem.
ביום . יעל	In diem producit
כספא	argenti (pondus)
. . . . .	. . . . .

L'objet servant de gage est déclaré douteux par le commentaire, qui s'explique ainsi, à propos du mot שנדלה : « Primum voc. rem pignori datam designat, quod si שנדלך legere vis, conf. voc. סנדלכין in Targ. et Talm., quod « gemmas pretiosas » designat; quomodo legendum et interpretendum sit non liquet. » Je crois que l'idée de chercher un nom de pierre précieuse dans שנדלה, quand même on pourrait le lire שנדלך, doit être définitivement abandonnée, le targumo-talmudique סנדלכין étant, sans aucun doute, une altération du grec Σαρδονύχιον, une variété de sardonyx. Il faut donc voir dans le mot qui commence la troisième ligne un nom propre d'homme. Celui-ci sera *Sin-delâ* « Sin a sauvé » en bon araméen, si la lettre finale est un ה, ou *Sin-idi-illik* de physionomie assyrienne, si la lettre finale est un ך. Le régime direct du verbe רהנו, conformément à la construction des langues sémitiques du nord, est probablement אסרחם. La fin de la ligne 3 jointe à la ligne 4 fixe à 7 sicles la somme du prêt. Les deux dernières lignes ne peuvent pas, suivant mon sentiment, indiquer l'idée d'intérêt. D'abord, le calcul de l'intérêt par jour est peu conforme aux habitudes de l'antiquité. Ensuite, la somme de l'intérêt journalier n'est pas donnée, et il est peu probable qu'il manque une ligne à notre inscription. Toutes ces considérations me font croire qu'il s'agit d'un prêt de 7 sicles fait par *Sin-dalê* aux deux individus mentionnés dans la première ligne. Ces individus s'obligent à donner leur esclave *Assurrahem* en nantissement au prêteur, le jour où il remettra la somme prêtée entre les mains des emprunteurs. Le verbe יעל peut être soit, au qal, יִעַל « entrera, sera apporté », soit יַעֵל « il (le prêteur) apportera ». La traduction littérale du texte est :

Digitized by Google

« Manani et Emazar (?) sont convenus de donner en gage Assurrahem à Sin-delâ, pour la somme de 7 sicles d'argent, le jour où celui-ci lui remettra cette somme. »

N° 49.

Le nom propre אבגט transcrit la forme assyro-babylonienne *abu-kitti* « père de la vérité ». Le mot *kittu*, contracté de *kintu*, vient de la racine כון « être ferme, vrai, etc. » A remarquer la prononciation ג pour כ, qui revient dans la forme hébraïque סַרְגֹּן, pour *shar-ukin*. La façon de rendre le *t* assyro-babylonien par un ט se présente aussi dans l'hébreu טִפְסָר, qui transcrit l'assyrien *tipshâru* « écrivain, régistrateur », de *pasharu* « expliquer, interpréter. »

N° 52.

La troisième lettre du nom propre est distinctement un ז, et non pas un ח, comme on l'a admis jusqu'à présent. Il faut donc lire et traduire : לעזרעזה « à Azri-uzza ». Ce nom signifie « secours d'Ouzza ». Le culte de cette déesse chaldéenne s'est conservé jusqu'au sixième siècle de l'ère chrétienne chez les Arabes de Hèra, sur le bas Euphrate. Il consistait souvent en sacrifices humains, et Mondhir III, au retour de sa razzia en Syrie, immola en l'honneur d'Ouzza Hârith, le fils du roi ghassanide, ainsi que 300 sœurs chrétiennes qu'il avait enlevées aux couvents de cette région (Procope, *De bello persico*, II, 28 ; Land, *Anecdotæ*, III, 247).

N° 53.

La vraie lecture de cette légende a été parfaitement rétablie, mais je crois néanmoins que la pierre servait de poids. Je prends חקלה au sens de ארקא, et je traduis : « Mine régionale entière ». L'adjectif שְׁלֵמָה se rapporte, non à חקלה, mais à la mine [מ]נה.

N° 69.

Le groupe initial ne peut être séparé en deux mots אתר et תנא, qui ne donnent aucun sens satisfaisant. Du reste, dans le Talmud le mot signifiant « condition, pacte » n'est pas תנא, mais תנאי. La troisième lettre n'est visiblement pas un ז, mais un trait de séparation. Je lis אתר־תנא זי לבנן « *Athrotâna* ; de briques ». Le nom propre est un mot perse se composant de *athra* (= athars) « feu » et de *tâna* = tanu « corps ». Le mot à mot de cette composition est « celui qui possède un corps de feu ».

Digitized by Google

N° 54.

Le nom אלדלני s'explique très bien par l'araméen. Il signifie : « Dieu m'a sauvé », et est synonyme de עזרנאל (n° 43 *c*) « Dieu m'a aidé ». Le verbe דלא nous est déjà connu par le nom סנדלה « Sin a sauvé ».

N° 82.

La forme onomastique סכראל est l'original théophore du fameux nom chananéen סיסרא porté par le généralissime de Jabin, roi de Haçor (Juges, IV).

N° 97.

Le nom כלזירשמש est en assyrien *Kuli zaïri Shamsah* « arrête mes ennemis, ô Shamash ! »

N° 94.

Un nom d'homme : « Perfectus ut El » est peu probable. Dans מִיכָאֵל « qui est comme Dieu » il y a, par suite du pronom interrogatif, une idée respectueuse envers la divinité, ce qui n'est pas le cas dans la forme affirmative « aussi parfait que Dieu ». Il faut revenir à l'ancienne étymologie, qui traduit תמכאל : « Dieu a soutenu ». Le verbe תמך est synonyme de סמך, mais n'en dérive pas.

N° 102.

Une composition analogue à *Mithra-içlâd* « quem Mithra constituit » me paraît impossible en perse, voire même dans les langues indo-européennes en général. Je transcris מתרצתר, avec une *r* finale, et je l'identifie à *Mithracithra* « doué de la semence de Mithra ». Comparez le zend *Atarecithra* « possédant la semence du feu », et le moderne *Mînocehr* = *Mainyôcithra* « possédant la semence de l'esprit ». A noter l'emploi de la lettre צ pour exprimer le son *tsch*, emploi qui s'est perpétué dans l'écriture pehlevie. Les Nestoriens, qui introduisirent l'écriture syriaque chez les tribus turques de l'Asie centrale, se servirent aussi du צ pour rendre cette consonne, tandis que chez les Mongols le ץ rend le son *tz*. J'ajoute que les Juifs caraïtes prononcent comme *tsch* le צ hébreu, de telle sorte que les noms propres מַלְכִּיצֶדֶק, צִיּוֹן, צִפֹּרָה sont articulés par eux *Tschion*, *Tschippora*, *Malkitschedec*.

Digitized by Google

N° 105.

Le nom נרגש est le babylonien *Nîr-igish*, forme abrégée de *Bel-nir-igish* « Bel a donné la puissance ».

N° 108.

C'est l'inscription dite du lion d'Abydos, qui a été l'objet d'un grand nombre d'interprétations. Elle se compose de cinq mots אספרן לקבל סתריא זי כספא, que M. de Vogüé traduit : *Exactum testificatum coram custodibus argenti.* La première difficulté à signaler est le manque, dans l'original, de l'expression répondant à *testificatum*, car le terme araméo-biblique אספרנא (Esdras, v, 8 *passim*), auquel on a comparé le אספרן de notre texte, n'a que le sens de « exactement ». L'interprétation de לקבל au sens d'une vérification du poids par des inspecteurs présente une seconde difficulté, étant donné que dans l'araméen biblique cette préposition, quand elle ne signifie pas « à cause de, pour », indique l'idée d'une situation en face ou contre un autre objet. L'expression convenable serait על ידוהי זי ou simplement קֳדָם. La troisième difficulté réside dans l'interprétation de סתריא par *custodibus*, sens que le verbe סתר « cacher, détruire » ne semble pas comporter aisément. Enfin, l'objection la plus sérieuse, celle que le commentaire a enregistrée en mon nom, consiste en cette considération que l'expression זי כספא ne saurait être prise au sens de celle de זי על כספא, seule possible en parlant de fonctionnaires chargés de la perception des impôts. Toutes ces réflexions m'amènent à penser maintenant que le terme סתר représente une unité pondérale, notamment le talent. Je considère ce mot comme d'origine perse et je proposerai de transcrire סתדיא au lieu de סתריא. Le mot perse pour « talent » semble avoir été *stada*, de la racine *sta* « s'arrêter, se fixer, s'établir ». C'est de cette même racine *sta* que le grec, sous forme de ἵστημι, a obtenu les noms σταθμός « lieu d'arrêt » et « poids », στατήρ « poids, statère », στάδιος « stable, solide » et « pesé dans la balance ». Comparez aussi l'adverbe poétique στήδην « au poids, en pesant ». Par suite de cette analogie, je crois que la traduction définitive de notre légende doit être : « Exact, pour les talents d'argent ».

N° 109.

La restitution אסתודנה = pehlevi *astudâna* « récipient d'ossements, tombeau » a été faite avec certitude par M. Darmesteter, mais, pour construire une phrase araméenne correcte, il faut sup-

Digitized by Google

poser la perte du ל initial marquant l'accusatif et lire לאסתודנה, et, en effet, la partie inférieure du ל a encore laissé des traces sur la photographie. Le texte araméen a dû avoir deux lignes, puisque le nom du dernier occupant du tombeau, qui portait le nom de son ancêtre, ne pouvait pas être omis.

N° 113.

La restitution de la première partie de ce texte, quoique satisfaisante quant au sens, n'est pas exempte de difficultés. Il paraît évident que le début de la ligne 2 a dû contenir le nom ou le titre du roi de Teima, dont la 22e année de règne forme la date de l'inscription. La première ligne, après le mot presque certain למלכא « du roi », n'a de place que pour un seul mot. Puis, quand même on admettrait un nom propre unique sans autre qualificatif, la mention de תימא après le verbe צדקו paraît tout à fait superflue, et cela d'autant plus que les sujets de ce verbe sont immédiatement qualifiés אלהי תימא « dieux de Teima ». En troisième lieu, enfin, l'idée de « sanctionner » attribuée au verbe צדקו se rapportant au dieu צלם זי הגם paraît assez singulière, et le sens de « don » ou « redevance » inhérent au substantif צדקתא, qui figure à la ligne 15, ne milite pas en faveur de cette idée.

A partir de la ligne 10, la traduction devient certaine. Je me rallie maintenant à l'opinion admise par M. de Vogüé, que les malédictions énoncées aux lignes 12-15 ont pour objet le destructeur de la stèle, mais je maintiens la lecture כפתא avec פ. Comparer l'hébreu סַף « poteau ». L'étymologie proposée pour justifier la lecture סותא avec ו ne me paraît pas très vraisemblable.

A la fin de la ligne 17, on ne saurait approuver la restitution אי au sens de « scilicet ». Dans Genèse, XXIV, 55 auquel renvoie le commentaire, אי signifie « ou bien, du moins », et non pas « savoir, c'est-à-dire ». Il faut supposer אלהא « dieu », ou אמירא « le susdit ».

Les chiffres de la ligne 18 sont ou 15 ou 17, non 16. A la ligne suivante, il y a distinctement 6 unités. La somme totale marquée à la ligne 20 peut donc être soit 21, soit 23. Cette dernière alternative paraît plus probable, et, de telle façon, il n'y reste pas d'espace pour le démonstratif הא, que le sens général de la phrase est d'ailleurs loin de recommander.

N° 122.

Je crois que l'araméen de cette inscription est très correct. L'emploi du singulier בריך, se rapportant aux deux personnages

Digitized by Google

nommés immédiatement après, a de fréquentes analogies en hébreu. Comparez, entre autres, ויבא משה ואהרן (Exode, VII, 10). Vinrent Moïse et Aaron »; mot à mot : « vint Moïse ainsi qu'Aaron ». Le mot קרבתא ne saurait signifier « accedentes »; c'est un substantif et il a le sens de « offrande ». La petite phrase כן אמר exprime le vœu fait par Absallî. En hébreu aussi, le verbe אמר a souvent le sens de promettre. A la dernière ligne, les lettres ביר sont certaines; en suppléant un ח, dont on voit encore le jambage droit, on obtient le mot בירח « au mois ». Le mot suivant fait voir très distinctement ses trois lettres initiales פמנ, puis vient la silhouette effacée d'une lettre qui peut être un ת ou un ו. C'est le dernier qui est à retenir à cause des deux traits qui suivent et qui forment visiblement la fin du mot et de l'inscription. Comme le premier de ces traits est cambré et d'une longueur qui dépasse celle de toutes les lettres à haste de ce texte, on ne peut qu'y voir le côté droit d'un ט, auquel se joint très bien le trait de gauche qui a perdu son prolongement un peu oblique qui le réunissait à la base du premier. Par suite de ces considérations, on obtient la forme פמנוט, qui rend très exactement le nom de mois Phamenoth, le dernier de l'année égyptienne.

Voici comment je propose de traduire cette inscription :

« Béni soit Aba, fils de Haur, ainsi que Ahatabu, fille de Adia, tous deux pieux et fidèles. Offrande devant le dieu Osiris. Absallî, fils d'Aba, dont la mère est Ahatabu, avait fait le vœu, l'an IV, le mois de Mekhir, de Xerxès, roi des rois. (Fait) au mois de Phaménoth. »

N° 123.

Je considère חתפי comme désignant le vase contenant l'oblation, et non pas l'oblation elle-même. Cette pratique cultuelle est exprimée par קרבת, état construit de קרבתא, qui figure au numéro précédent et signifie « offrande, don ». Comparez le verbe קרב du n° 114 désignant la consécration d'un siège. C'est Abitâb qui place ce vase dans le sépulcre de son père Banit, afin que celui-ci puisse l'offrir à Sarapis, juge des morts. Cette idée est exprimée dans la phrase finale que je transcris (non כהי עבד) כה יעבד קדם אוסרי חפי « qu'il (Banit) fasse ainsi devant Osiris-Hapis ». La séparation כהי עבד « sic fecit » n'offre pas de sens satisfaisant pour le contexte. L'expression כן אמר de l'inscription précédente appartient à un autre ordre d'idées.

N° 145 *a*.

Les lignes quatre et suivantes peignent visiblement la démora-

Digitized by Google

lisation des derniers jours. En prenant le mot צדקה au sens de « aumône », au lieu de celui de « justice », on restitue aisément la phrase entière ורבומן אחרנן יאכל [איש כספה ולא יהב] צדקה לאבוהי « aux derniers jours [l'homme] mangera [son argent et ne donnera pas] l'aumône à son père ». L'expression en apparence moderne « manger l'argent » se trouve déjà Genèse, XXXI, 15. Les deux phrases suivantes se rapportent, suivant moi, au mauvais traitement que le serviteur fera subir à son maître et aux enfants de celui-ci. La première, dont l'objet se restitue avec quelque doute, ויזב[ן איש למראה] ויתקלנהי בלבה « et l'homme vend[ra son maître] et le scandalisera en son cœur ». La traduction « et perpendat in corde suo » n'offre pas d'attache avec ce qui suit. Le verbe תקל rend, dans le Targum, l'hébreu הִכְשִׁיל « scandaliser, faire trébucher ». La seconde phrase a été très bien complétée. Seulement, la lecture וישרה produit le sens invraisemblable de « et alter occidet filios domini sui et alter liberabit filios domini sui [ob] panem ». Donner la liberté à quelqu'un, même par intérêt, ne peut pas être considéré comme une mauvaise action. Je pense qu'il faut lire וישבה. Le verbe שבה « faire captif » forme un parallélisme naturel avec קטל « tuer ». Dans le papyrus B, l. 5 on lit aussi ושביא זי שבית « et les captifs que tu as pris ». Par suite de cette circonstance, la phrase que nous considérons se lira ויקטל איש לבני מראה וישבה איש בני מראה [מטל] לחם « et l'homme (= l'un) tuera les enfants de son maître, et l'homme (= l'autre) fera captifs les enfants de son maître pour avoir du pain », en d'autres termes : l'esclave tuera ou réduira en esclavage les enfants de son maître suivant ses intérêts.

Considérations générales.

Les spécimens linguistiques que cette partie du *Corpus* vient de nous fournir, sous une forme qui mérite toute notre confiance, donneront lieu à plusieurs considérations qui ne peuvent qu'être profitables aux études sémitiques en général. Je prends la liberté d'appeler l'attention sur quelques points spéciaux qui m'ont été suggérés pendant la lecture de ce fascicule. Ils concernent la nature de la langue en même temps que l'origine et l'extension des peuples araméens dans l'Asie antérieure avant l'époque grecque.

Ces inscriptions nous apprennent tout d'abord que, dès le IXe siècle avant J.-C., comme date inférieure, la langue araméenne était déjà parfaitement développée et écrite avec l'alpha-

Digitized by Google

bet phénicien. Grammaticalement et lexicologiquement nous y trouvons tous les traits caractéristiques qui font la spécialité de l'araméen. Signalons entre autres :

1° L'état absolu en א — : ארקא, כספא, חקלא, ערבא, quelquefois en ה־ : חקלה, שלמה, זנה.

Au féminin : אמתא, סרותא, שרתא ;

2° Les prénoms démonstratifs זנא (זנה), זא, הא ;

3° Le pronom relatif זי et le composé כזי ;

4° Le suffixe de la troisième personne, masc. ה־ (= הֵ) pl. והי־ ;

5° Le suffixe verbal de la troisième personne pl. ון : יבנון, יתכנשן, יברכון, יהוון, יאמרון, יחתון ;

6° L'emploi usuel des propositions קדם, לקבל, מן אנפי, חלף ;

7° L'emploi de verbes et de noms tels que : יהב, נפק, הוא, עבד, שימתא, מרא, שרירא, חצדן, שרתא, חקלא, ברא ; כנש, שבח, etc.

Parmi les mots qui sont plus usités en hébréo-phénicien que dans les dialectes araméens on signale les substantifs אשה, איש et le verbe לקח (d'où קחי).

Mais, si la langue de nos inscriptions est franchement araméenne, elle possède un certain nombre de traits distinctifs qui sont autant de marques d'une haute antiquité. Ces traits archaïques consistent :

1° Dans l'emploi du préfixe ה, au lieu de א, pour la voix causative : הנפק, הקרב, pour אנפק, אקרב ;

2° Dans la prononciation avec ש au lieu de ס des mots שערן et שהד, qui deviennent plus tard סערן et סהד. Cette dernière forme se constate déjà dans le dérivé תסהדא, qu'on lit dans un papyrus de l'époque perse (n° 145 B) ;

3° Dans la prononciation non dentalisée des sifflantes ז et ש. A ce sujet voici ce que l'on peut constater :

Le ז est conservé intact jusqu'à l'époque perse inclusivement. On a ainsi : זנא זי, עזור, בעלעזר, אמעזר, הדדעזר, עזרעזה, עזרנאל, כזי, זא. L'araméen moderne emploie dans ces cas un ד, au lieu de ז.

Le ש demeure intact dans les inscriptions de l'époque assyro-babylonienne : שלשא, מקשרן, אשר, אשה, שקלן, et non מקטרן, אתור, אתה, תקלן, תלתא. A l'époque des Achéménides le ש de ces sortes de mots se change en ה aspiré. Le premier exemple nous est fourni par le nom perse de l'Assyrie, *Athura*, qui reflète, sans aucun doute, l'araméen אָתוּר. Nos inscriptions y ajoutent les mots מיתבא et אתר, hébreu-assyrien מושב, *mushabu* et *ashru*.

Le צ, au contraire, montre dès l'époque assyrienne une transition en ק dans le mot ארקא, pour le nord-sémitique ארץ. Les

Digitized by Google

autres dialectes araméens ont le ע réglementaire et écrivent ארעא. Dans les papyrus égypto-perses on constate aussi la transition du צ en ט, dans le mot טלל, héb. צלל.

Il est facile de tirer la conclusion de ces faits : la dentalisation éventuelle des sifflantes en araméen s'est effectuée lentement et inégalement pour chacune d'elles entre le xe et le IIIe siècles avant notre ère, et n'est nullement une caractéristique primordiale des idiomes araméens, ainsi qu'on l'avait cru jusqu'à présent.

Cette conclusion, pour ainsi dire évidente, aura une portée autrement considérable pour la solution de la question de savoir si l'araméen est une langue originaire de la Mésopotamie du nord ou non. Sur ce point fort important, il sera désormais impossible de maintenir l'opinion courante qui s'est prononcée pour l'affirmative. En effet, cette série de dentales transformées de l'araméen correspondent presque entièrement aux sons dentalisés des idiomes arabes et sabéens. Le rapport à ce sujet entre l'hébréo-assyrien et l'araméo-arabe, constant et presque sans exception, est le suivant :

1° Chaque fois que le ש hébréo-assyrien correspond à un ת en araméen, les idiomes arabes montrent un ثَ aspiré ;

2° Lorsque le ז hébréo-assyrien répond à un ד en araméen, l'arabe et le sabéen emploient le ذَ aspiré ;

3° Lorsque le צ hébréo-assyrien correspond à un ע en araméen, les idiomes arabes montrent un ظ dentalisé ;

4° Lorsque le צ hébréo-assyrien est représenté par un ט en araméen, les idiomes arabes le représentent un طَ pointé.

Un tel accord, en ce qui concerne la dentalisation éventuelle des sifflantes dans l'araméen et dans l'arabo-sabéen, est trop intime et trop régulier pour qu'on puisse l'attribuer à une formation séparée dans ces groupes de langues. On ne saurait davantage expliquer la dentalisation araméenne par l'influence des langues arabes. A aucune époque de l'antiquité l'élément arabe proprement dit n'avait occupé la région sémitique du nord et encore moins la Mésopotamie. Puis, la divergence assez notable qui se manifeste entre ces groupes par rapport à la transition du צ montre clairement que c'est une loi phonétique restée latente dans les langues du nord, qui s'est régulièrement développée dans les langues du sud, groupe auquel il faut désormais joindre l'araméen. J'avais depuis plusieurs années émis l'opinion que l'araméen était une langue de transition entre le groupe nord et le groupe sud. Cette fois elle peut être considérée comme parfaitement démontrée.

Digitized by Google

Le résultat linguistico-géographique que nous venons d'obtenir nous met à même de fixer la provenance de l'araméen archaïque que nous étudions. Il n'y a pas le moindre doute que ce ne soit la langue native des peuplades chaldéennes et araméennes qui occupaient depuis la plus haute antiquité la contrée maritime et marécageuse du bas Euphrate. C'est la Chaldée proprement dite, la patrie d'Abraham et le berceau du peuple juif d'après les traditions de la Genèse. Aux environs de 2100 avant J.-C., l'idiome chaldéen prononçait les sifflantes comme le phénicien, de sorte que les colons hébreux vivant mêlés aux Phéniciens ont pu facilement adopter l'idiome de ces derniers, tandis que les branches mineures qui se sont établies dans le sud, comme les Ismaélites et les Qaturéens, ont conservé leur ancien idiome à cause de leur contact avec d'autres tribus araméennes au nord du Hidjâz.

L'extension prise par l'araméen dans l'Asie antérieure peut maintenant être tracée avec une certitude presque entière. Depuis l'antiquité la plus reculée jusqu'au xe siècle avant notre ère, la civilisation et la littérature babyloniennes rayonnaient sur tous les Sémites du nord. Avec l'avènement du nouvel empire assyrien, l'influence babylonienne fut éclipsée, et l'araméo-chaldéen, qui avait conquis une place considérable dans l'administration de l'empire, devint la langue officielle du gouvernement assyrien dans les provinces occidentales. Tous les gouverneurs assyriens de la Syrie et de l'Asie-Mineure étaient ou Araméens de naissance ou des Asiatiques sachant l'araméen. Les Assyriens, comme les Égyptiens et plus tard les Perses et les Romains, n'avaient pas les aptitudes nécessaires pour faire accepter aux autres orientaux leur langue et leur littérature. Les fréquentes transportations en Syrie de nombreuses colonies araméennes consolida la prédominance de l'araméen jusque dans les campagnes, en rétrécissant de plus en plus le domaine des idiomes locaux. L'avènement des Achéménides a répandu l'usage de l'araméen jusqu'aux provinces occidentales de l'Asie-Mineure, et les conquêtes d'Alexandre lui ont frayé la voie jusque dans la Bactriane et dans l'Inde.

J. Halévy.

Digitized by Google

UN POINT DE REPÈRE DANS L'HISTOIRE DU ROI DAVID

Le deuxième livre de Samuel suit un plan bien arrêté jusque vers la fin. Il a pour centre la vie de David depuis son avènement au trône de Juda jusqu'à sa victoire sur son fils Absalon et la sédition du Benjaminite Séba. La succession des événements est indiquée explicitement ou à peu près. Souvent la date d'un événement est fixée chronologiquement par sa liaison avec l'événement précédent ; dans ce cas, le narrateur se sert de la formule : « Et ce fut après cela וידהי אחרי כן », circonstance qui ne se rencontre pas dans les autres livres historiques. Ainsi, cette formule se lit ch. VIII, 1 ; X, 1 ; XIII, 1, et XV, 1, qui ouvre le récit de la révolte d'Absalon et de ses conséquences. A partir de là, c'est-à-dire du ch. XXI, jusqu'à la fin du livre, plus d'apparence de plan. Deux faits sont racontés, la famine de trois ans et, à la suite de cet événement, la vengeance des Gabaonites sur les sept descendants de Saül ; puis, au ch. XXIV, le recensement du peuple et la peste. Jusqu'à ce jour ce n'est que par hypothèse qu'on a pu ranger ces événements parmi ceux qui sont racontés précédemment ; il était impossible de savoir au juste à quel moment la famine a réduit la population à un désespoir tel, que David dut céder à la cruelle exigence des Gabaonites et livrer sept descendants de Saül comme victimes d'expiation. Ce fait arriva-t-il au début du règne de David ou plus tard ? Ce qui frappe surtout, c'est que ces deux événements si importants, la famine et la peste, ne sont racontés que dans notre appendice. Ajoutez à cela que le récit en est interrompu par des incidents hétérogènes que rien ne relie au reste du texte. Le récit de la famine est suivi d'un morceau sur les guerres avec les Philistins et les exploits accomplis dans ces guerres par plusieurs *gibborim ;* puis viennent deux psaumes de David, et de nouveau, brusquement, le tableau des 37 *gibborim* de David, leurs noms et leurs faits d'armes ; enfin, le récit du dénombrement et de la peste. Aucun fil ne relie ces différents appendices ; il semblerait qu'ils aient été ajoutés postérieurement et pêle-mêle au livre de Samuel. Une indication qui a passé

Digitized by Google

inaperçue jusqu'ici nous donne la clef de ces énigmes et nous fournit l'ordre chronologique des faits.

Le chap. XXI raconte que l'oracle avait annoncé que la famine fut envoyée par Dieu à cause de la cruauté de Saül envers les Gabaonites, qu'il avait voulu mettre à mort, malgré le serment solennel qui leur avait été fait de les tolérer dans le pays ; à la demande des Gabaonites, David leur livra les descendants de Saül pour en tirer vengeance ; les Gabaonites les mirent à mort sur une montagne, et Rispa, concubine de Saül, protégea leurs corps contre les bêtes féroces et les oiseaux de proie jusqu'au moment des pluies ; alors David accorda les honneurs de la sépulture à leurs ossements, avec les ossements de Saül et de Jonathan. Après tous ces événements, Dieu exauça la prière du peuple, c'est-à-dire que la pluie tomba et la terre redevint fertile. Suit alors, sans aucune transition, un morceau commençant par ces mots : « Les Philistins firent *de nouveau* la guerre à Israël (XXI, 15) ». Dans ce morceau final sont racontés les exploits des *gibborim* de David dans des combats singuliers contre quatre Philistins de Gath. Cette manière de raconter *ex abrupto* des événements qui n'ont aucun lien avec ce qui précède est, comme nous l'avons déjà dit, très singulière et cette singularité est encore augmentée par le début du morceau : « Les Philistins firent *de nouveau* la guerre ». De nouveau ? mais dans ce qui précède, il n'est nullement question de la guerre des Philistins ! Ce *de nouveau* (עוד) est répété quatre fois, pour chacun des quatre combats singuliers des *gibborim* contre les géants de Rapha.

Si on tient compte d'un mot en apparence insignifiant qui se trouve dans notre texte et si on en ajoute un autre qui est nécessaire ici, nous aurons la clef de cette énigme et en même temps, l'indication chronologique nécessaire pour la place à donner aux faits racontés dans notre appendice.

A la fin du récit de la famine et de l'expiation qui s'ensuivit, il est dit que Dieu exauça de nouveau le pays ou lui redevint favorable *après cela* ויעתר אלהים לארץ אחרי כן (XXI, 4). Ces mots אחרי כן sont tout à fait superflus, il va de soi que si Dieu redevint favorable, c'est *ensuite*, *après cela*, après l'expiation. Les mêmes mots ויעתר ה' לארץ reviennent XXIV, 25, après le récit de la peste, mais sans les mots אחרי כן, qui sont évidemment de trop.

La solution de la difficulté est simple. Les mots אחרי כן de XXI, 14, ne font pas partie de ce verset, mais doivent être placés en tête du verset suivant comme préambule du récit de la guerre contre les Philistins. Si on y ajoute le petit mot וידי, on retrouve la formule d'introduction souvent employée dans ce livre וידי אחרי

Digitized by Google

כן. De cette manière, le récit des combats contre les Philistins, qui est inattendu, est parfaitement à sa place, puisque l'événement s'est placé après l'événement précédent; les deux récits sont liés par le lien chronologique.

La particule עוד s'explique maintenant dans l'épisode précédent; la guerre des Philistins à Guilboa est mentionnée incidemment (v. 12). L'auteur rattache à cette mention les combats contre les Philistins, sous David, qui ont eu lieu après la fin de la sécheresse et des années de famine. Les événements se succèdent donc comme suit : trois ans de famine, expiation obtenue par l'extermination de la maison de Saül, que les Gabaonites mettent à mort; sépulture accordée aux suppliciés par David et ensuite, *après ces événements*, guerres contre les Philistins.

Ces guerres dans lesquelles les *gibborim* de David se distinguèrent en des combats singuliers contre les géants philistins eurent lieu dans la capitale ou près de la capitale des Philistins, qui était à cette époque la ville de Gath. Dans le récit d'un de ces combats, cette ville est nommée expressément (XXI, 20) : ותהי עוד מלחמה בגת. Dans ce qui précède (v. 18), le texte porte, à la vérité, ותהי עוד מלחמה בגוב, mais les versions grecque et syriaque ont ici aussi la leçon בגת. On est donc fondé à admettre qu'au verset 19, il faut lire בגת, au lieu de בגוב; de même au verset 16, au lieu de וישבי בגוב, il faut lire בגת. Par conséquent, dans cet appendice sont racontés les combats de David et de ses *gibborim* à Gath ou près de Gath. Ces combats et la conquête de Gath sont aussi mentionnés dans le récit principal de notre livre, mais uniquement en quelques mots (VIII, 1). « Après cela David battit les Philistins, les humilia et conquit Gath ». Dans le texte, il est dit, à la vérité (VIII, 1) : ויקח דוד את מתג האמה מיד פלשתים, mais ce texte est sûrement corrompu, car le livre des I Chroniques, XVIII, 1 porte ici את גת ובנתיה. La prise de Gath, capitale des Philistins, avait été précédée de combats et de défaites des Philistins, comme notre verset 8 le dit brièvement. Ces combats ont dû être acharnés et durer assez longtemps, car les guerriers philistins étaient forts et comptaient dans leurs rangs des géants. Pourquoi, dans le récit principal, n'en est-il fait qu'une brève mention? précisément parce qu'ils sont racontés avec de plus amples détails dans l'appendice. Ce n'est que d'une manière générale qu'il est dit, XXI, 15, que ces combats eurent lieu après la famine de trois ans. Comme la conquête de Gath et les autres combats dont il est question dans le récit principal y sont rattachés chronologiquement à un autre événement, la famine de trois ans vient donc se placer après cet autre événement. La succession des événe-

Digitized by Google

ments de la vie et du règne de David, dans la partie principale du livre, doit donc se déterminer comme suit : 1. David est proclamé roi par la tribu de Juda, à Hébron ; 2. Combats singuliers entre ses serviteurs et ceux de son adversaire Isch-Boschet, sous le commandement d'Abner ; 3. Trahison d'Abner envers ce dernier, sa mort; mort d'Isch-Boschet, qui détermine la reconnaissance de David comme roi de tout Israël; 4. Conquête de Jébus-Jérusalem, qui devient la capitale ; 5. David est reconnu comme roi et allié par le roi des Phéniciens ; 6. A la suite de ces événements, c'est-à-dire de la proclamation de l'indépendance vis-à-vis des Philistins et de l'alliance avec le roi des Phéniciens, incursions des Philistins dans le royaume de David, leur ancien chef de bande, et leur défaite sur deux champs de bataille. Pendant ces incursions des Philistins, David se tient sur la *défensive*; 7. L'arche d'alliance transportée du temple ; 8. A cet événement, le narrateur du récit principal rattache les luttes contre les Philistins et la prise de Gath, à la suite d'une guerre *offensive*; cet acte important est raconté avec le préambule וידהי אחרי כן (VIII, 1), c'est-à-dire après le transfert de l'arche à Sion. *C'est entre ce transfert de l'arche et les combats contre les Philistins, près de Gath, qu'eurent lieu la famine de trois ans* et les incidents qui s'y rattachent. La courte indication du récit principal (ch. VIII) sur les guerres contre les Philistins est développée plus longuement dans l'appendice (ch. XXI), et les combats contre les Philistins y sont mis à leur place, après la famine.

Ce qu'il y a de surprenant dans le fait que le narrateur n'a pas placé cet incident à son rang chronologique dans le récit principal, s'explique si on se rend compte des motifs qui l'ont guidé dans sa rédaction.

Dans le récit principal son but est de démontrer que Dieu a toujours été avec David, ce roi si pieux et si équitable, et avec le peuple gouverné par lui. Les malheurs qui ont atteint David, étaient, il est vrai, mérités, mais ses fautes ont été expiées et ont tourné pour son bien, comme le crime commis, avec Abigaïl, sur son mari, ainsi que les forfaits d'Amnon et d'Absalon. Le pays et le peuple n'ont pas été éprouvés par des fléaux envoyés par Dieu. Cependant le narrateur ne pouvait passer sous silence les deux fléaux destructeurs qui avaient signalé le règne de David, la longue famine et la peste ; mais c'est avec intention qu'il la place dans l'appendice, en dehors de la succession chronologique, en indiquant que la famine a eu lieu avant les expéditions heureuses contre les Philistins. Ainsi, entre le moment où l'arche fut transportée à Jérusalem et la défaite des Philistins, il s'est écoulé

Digitized by Google

au moins trois ans. Il est possible que les Philistins aient profité de la détresse dans laquelle la famine avait jeté le pays pour y faire des incursions, comme ils firent jadis sous le règne de Saül et dans les premières années du règne de David. Quand le pays fut de nouveau favorisé de la pluie, David se leva avec ses gens pour faire aux Philistins une guerre offensive. C'est là le contenu du premier morceau de l'appendice. Un autre morceau raconte la seconde catastrophe qui eut lieu sous le règne de David, la peste avec ses suites. Si le narrateur place cet épisode tout à la fin du livre, c'est que la construction du temple par Salomon s'y rattache. L'endroit où David éleva un autel pour obtenir la cessation de la peste fut choisi plus tard comme emplacement pour le magnifique sanctuaire de Salomon. Notre récit sert donc de transition pour passer à l'histoire de Salomon. La version des Septante y ajoute même, à la fin, cette phrase complémentaire que cet autel dut être agrandi sous le règne de Salomon.

Entre le récit de la famine et des combats contre les Philistins qui s'y rattachent chronologiquement, le narrateur a placé les noms et les exploits des *gibborim* dont il est question souvent dans la partie principale du livre et dans l'appendice, et il y a mis le préambule אלה שמות הגבורים אשר לדוד (XXI, 8-39). Deux psaumes, à la vérité intercalés dans ce morceau [1], en détruisent la cohésion, mais il est peu probable qu'ils y aient été placés par le narrateur. Le premier a certainement été tiré du psautier et le second emprunté à une collection de chants ספר הישר (plus exactement ספר השיר). L'appendice contient donc, comme partie originale et comme complément du récit principal : la famine, les guerres contre les Philistins, les combats singuliers des gibborim, les noms des 37 gibborim, et enfin la peste et la construction de l'autel sur l'emplacement où s'élèvera plus tard le temple.

La famine qui désola le pays eut donc lieu dans la première moitié du règne de David, avant les guerres contre les Philistins, les Moabites, les Ammonites et les grandes victoires sur les Araméens qui s'y rattachent. Tel est le résultat qu'on obtient en rectifiant la ponctuation qui, au chap. XXI, rattache au verset 17 l'expression אחרי כן appartenant au verset suivant et formant le préambule d'un nouveau morceau. Les appendices peuvent donc avoir été rédigés par la même main que le récit principal et ne doivent donc pas être considérés comme des Paralipomènes.

H. GRAETZ.

[1] Ces deux psaumes peuvent bien avoir été insérés dans le texte comme *intermezzo* par un motif pieux, car David y attribue sa victoire non à la force de son bras, mais au secours de Dieu dans lequel il avait mis sa confiance.

Digitized by Google

AHRON BEN GERSON ABOULRABI

Il y a déjà un demi-siècle que (*Zijon* (1840), I, 166-68, 193-196) M. Schorr a appelé pour la première fois l'attention sur Ahron Alrabi, de Catanea (Sicile), et cependant personne, depuis lors, n'a consacré d'étude sérieuse à cet auteur. L'ouvrage qui renferme le commentaire d'Alrabi sur Raschi, avec les commentaires sur Raschi de Samuel Almosnino, Moïse Albelda et Jacob Kanizal, est intitulé *Perouschim le Raschi* et est un des plus anciens livres imprimés à Constantinople ; il est aussi rare qu'un manuscrit [1]. Les lecteurs semblent avoir perdu de bonne heure toute estime et toute considération pour l'ouvrage d'Alrabi, à cause des assertions téméraires et hétérodoxes qui s'y trouvent en grand nombre. Il nous a donc paru intéressant d'étudier à nouveau Alrabi, et de rectifier en même temps quelques erreurs répandues sur son compte.

Le nom même de notre auteur, Ahron ben Gerson Aboulrabi (אבו אל רבי), n'est pas toujours donné exactement. MM. D. Cassel (*Lehrbuch der jüdischen Geschichte und Literatur*, p. 344) et Karpeles (*Geschichte der jüd. Literatur*, p. 771) l'appellent à tort Ahron ben Mosché. M. Graetz, se référant à l'opinion de Schorr, écrit (*Geschichte der Juden*, VIII, 1re éd., 259, 247) que d'après Alrabi « le Pentateuque ne serait que la traduction d'un ouvrage arabe ». M. Karpeles dit également que « parmi les assertions risquées et controuvées d'Alrabi, la plus extraordinaire est certainement celle qui fait du Pentateuque la traduction d'un livre arabe ».

Déjà Jost, dans une note (*Zijon*, I, p. 193), s'était étonné de l'affirmation de Schorr et avait émis la supposition que les paroles d'Alrabi avaient probablement été mal comprises : אולי טעה הרא

[1] Un manuscrit plus récent du commentaire d'Alrabi sur la Genèse et une partie de l'Exode, accompagné d'une observation de Rabbênou Nissim sur le commencement du Lévitique qui existe aussi dans le commentaire imprimé, se trouve dans le n° 2245 de la Bodléïenne.

Digitized by Google

בספורו ולא אמר אל רבי שהעתיק משה התורה כי אם רק שיחות האבות אשר יספרם משה לשמע אזן העתיקם מלשון בני אדם אשר שמשו בו בזמנם ללשון הקדש וגם זה דבר חדש וכו׳.

Avec sa prudence ordinaire, Zunz, en parlant d'Alrabi (*Zur Geschichte*, p. 518-520), d'après l'article de Schorr, passe sous silence l'opinion que Schorr lui attribue relativement à l'origine du Pentateuque. Et, de fait, il a eu raison, car M. Schorr a mal interprété le texte d'Alrabi. Nous allons donc examimer de plus près les trois passages qui ont induit Schorr en erreur. Voici le premier passage, que M. Schorr a cité lui-même, sur Genèse, XVIII, 5 : וסעדו לבכם אמר רב אחא לבבכם אין כתיב כאן אלא לבכם הדה אמרה אין יצר הרע שולט במלאכים יש לשאול א״כ אברהם בדברו עמהם ואמר בלשון יחיד לבכם ע״מ שהיו מלאכים ואם כן איך בקש מהם לרחוץ ולאכול וזולתם ואין במשפט המלאכים לאכול ולשתות ואני אומר שאין זה קשה בעינינו כי זה דברי משה המעתיק מלשון ערבי ללשון הקדש ועל מחשבת דברי משה המדבר בלשון הקדש אמר ר׳ אחא ואיך שהיה אלו דברים הדיוטים שאין במלאכים יצר לא טוב ולא רע.

D'après l'interprétation de l'aggada admise par Raschi et aussi par Alrabi (cf. *Bereschit Rabba*, XLVIII), Abraham crut que les anges qui lui rendaient visite étaient des voyageurs arabes, et il leur parla arabe. Cet entretien, qui a donc eu lieu en arabe, a été rapporté par le rédacteur du Pentateuque en langue hébraïque, et il faut entendre les paroles d'Alrabi de la façon suivante : L'observation de R. Aha relative à לבכם et לבבכם se rapporte à la version hébraïque de l'entretien donnée par Moïse, et non au texte original de la conversation, qui avait eu lieu en arabe. Mais Alrabi n'a jamais voulu dire que tout le Pentateuque soit une traduction de l'arabe.

C'est ainsi qu'il faut également comprendre la deuxième remarque d'Alrabi relative au commentaire de Raschi sur Genèse, XXIV, 23 : ללין פירש לינה אחת ואף על פי שהוא מהנוסף נמצא מזה הפועל על זמן מועט והוא לילה אחת בערב ילין בכי ולבקר רנה לינו פה הלילה וכלם מהנוסף אמנם רבקה השיבה לשון מהקל ובעבור שלא נמצא מהקל לינות מועטות פירש רבות לינות הרבה וצריך לומר ששניהם היו מדברים לשון עברי או משה כתב כוונתם באלו ההוראות.

La distinction établie par le Midrasch entre les mots ללון et ללין fait supposer, dit Alrabi, ou bien que la conversation a eu lieu en hébreu, ou bien que c'est le narrateur qui a employé ces deux mots différents dans la version hébraïque qu'il donne de la conversation, pour préciser les intentions des interlocuteurs. Dans son commentaire יפה תאר, sur *Bereschith Rabba*, LX, Samuel

Digitized by Google

Jafé cite l'explication de Kanizal, qu'il nomme, sur ce verset de la *Genèse*, et ensuite il mentionne l'explication d'Alrabi qui se trouve dans *Perouschim le Raschi* sur la même page que celle de Kanizal, mais il n'en nomme pas l'auteur[1] : הנה מזה נראה שטניהם דברו בלשון הקדש אבל יותר טוב לאמר כי משה כתב כוונתם באלו ההוראות.

Exode, II, 10 : משיתיהו לשון הסרה שרשו משה במשקל בניתיהו קניתיהו ומשה העתיק לשונה ללשון הקדש או נאמר שהיתה יודעת לשון עברי.

Dans ce passage, pas plus que dans les précédents, il n'est question d'une traduction complète du Pentateuque. Pour expliquer comment une princesse égyptienne a donné ce nom de *Mosché*, qui dérive d'une racine hébraïque, Ibn Ezra fait une supposition analogue à celle d'Alrabi : שם משה מתורגם מלשון מצרים בלשון הקדש אולי למדה בת פרעה לשונינו או שאלה. D'après le caraïte Ahron ben Mosché, dans son *Mibhar*, Moïse a été appelé ainsi par sa mère : ותקרא שמו מוסב על ותביאהו או שאלה בת פרעה לאם הילד ודברה לה טעם לשון הקודש. Ahron ben Elia rejette la première hypothèse et dit : ותקרא שמו משה אינו מוסב אל ותביאהו כי מה טעם כי מן המים משיתיהו יש אומרים כי למדה לשון הקדש וזה לא יתכן ויש אומרים שהוא מתורגם מלשון מצרים.

C'est dans le même sens qu'à propos de Genèse, XXXIII, 21, Alrabi explique, comme Samuel ben Méïr et Ibn Ezra, que les paroles que le Pentateuque fait prononcer par Jacob lui ont été attribuées par le narrateur : כי אמר אכפרה פניו דברי משה נתן טעם למנחת יעקב לעשו ואמר כמו ואמרתי את לבי לשון מחשבה כי אינו נאות ליעקב לשלוח לעשו המכוון מן המנחה כי היה זה שטות גמורה ולא היה מקבלו המקבל לכוונה זו אלא לכבוד ולתפארת.

Voici encore d'autres passages d'Alrabi qu'il faut entendre dans le même sens que le précédent. Sur Genèse, II, 24 : על כן יעזב איש את אביו ואת אמו דברי משה כי אדם לא ידע בטיב אב ואם.

Sur Genèse, XXXII, 33 : על כן לא יאכלו בני ישראל דברי משה הודיענו טעם למה צוה השם שלא יקבלו בני ישראל את גיד הנשה והאמת שקודם לזה היה לבני ישראל מנהג שלא לאכול בעבור מעשה שאירע ותקע כף ירכו ובא משה וקבעו אזהרה.

Sur Genèse, XXXV, 6-7 : לוזה אשר בארץ כנען וכו' ואולי היה לוזה אחר חוצה לארץ נגלו אליו האלהים המלאכים הידועים אצלו

[1] Dans la préface de son commentaire, Samuel Jafé dit que, pour diminuer les frais d'impression, il s'est abstenu de donner dans le livre imprimé les noms des auteurs qu'il a utilisés et qu'il a mentionnés partout très exactement dans son manuscrit. Est-ce pour ce motif qu'il ne cite pas ici le nom d'Alrabi ? Ou bien n'a-t-il pas osé le nommer à cause de sa mauvaise réputation parmi les croyants ? Ce qui est certain, c'est que Jafé a utilisé le commentaire d'Alrabi.

Digitized by Google

והם אותם שראה בחלומו ובהקיצו אמר אין זה כי אם בית אלהים והוא בית אל וזה דברי משה נתינת טעם למה קרא למקום בית אל.

Sur Genèse, XLVIII, 8 : וירא יעקב את בני יוסף דברי משה כי יעקב ראה לפניו שני בנים אבל לא הידה יודע אם היו בני יוסף לכן שאל מי אלה וכו'.

Les explications que nous avons données justifient également Alrabi du reproche que lui fait M. Schorr (*Zijon*, I, 194) d'avoir soutenu que, de sa propre initiative, Moïse aurait ajouté certains passages à la Tora.

Alrabi a écrit son commentaire sur Raschi en l'an 1420. Nous savons d'abord, par plusieurs indications, qu'il l'a composé dans la première moitié du XVe siècle. Ainsi, il cite comme contemporains Moïse Gabbaï [1], son beau-père, ainsi que le Nassi Moïse Hefez [2]. Mais nous connaissons l'année même où il a publié son ouvrage, et qui est l'année 1420, parce que lui-même a indiqué cette date dans Deutér., IV, 29, date qui n'a pas été comprise ni par M. Schorr ni par Jost. (*Zijon*, I, 166), par suite d'une faute d'impression : ובקשתם משם ומצאת כי תדרשנו אוי לאזן ששומעת הנה דרשנוהו ואין בידנו עבודה זרה אלא צער ומכאובים כל ימינו כדי להחזיק אמונתנו והוא כחרש לא ישמע וכאלם לא יפתח פיו. ואין טענה "בכל לב ונפש" כי בלי ספק הואיל ואנו סובלים כל כך צרות רבות ורעות בלבנו ובנפשנו אנחנו דורשים ולא סרנו מלהגדיל ולהאדיר הורתו הקדושה עד הורגנו כל יום וברוב מרירות נפש וכאב לב ונזל דמעות כתבתים הנה ה'ת'פ'.

Au lieu de הת"פ, il faut lire הק"פ = 1420. Dans notre édition de Constantinople, imprimée en caractères rabbiniques, le ת et le ק se confondent très facilement.

Maintenant que nous connaissons cette date, nous savons aussi que le pape qui reçut Alrabi à Rome en présence des cardinaux et devant lequel le savant juif fit une conférence sur les *Keroubim*, était Martin V, ce pontife si juste pour les Israélites, qui accueillait avec bienveillance les députations juives des communautés italiennes et s'entretenait avec elles de questions religieuses (Voir Graetz, *Geschichte*, VIII, 139-140, d'après *Schèbét Iehuda*, 141, et *Schalschéleth Hakkabbala*). En recevant les députés juifs, le pape leur demanda, avant tout, l'explication de ce passage de la *Mechilla* (פ'בשלח) et de *Soferim* (fin du chapitre XV) : טוב שבגוים

[1] Il cite des opinions de Gabbaï dans les péricopes de בראשית, מקץ (2 fois), תרומה, תזריע, קרח et ראה. Moïse Gabbaï était contemporain et parent de Simon ben Cémah Duran. Cf. Jaulus, dans *Monatsschrift*, 1875, 174.

[2] Dans les péricopes ויגש et תזריע : מחלוקת היתה ביני ובין החכם הנגיד ר' משה חפץ זצ"ל.

Digitized by Google

הרוג (Voir *Schèbét Iehuda*, éd. Wiener, 79; traduction, p. 160). Il avoua qu'il avait déjà interrogé d'autres Juifs sur ce passage. Alrabi, dans Exode, XIV, 6, explique également ces mots :

וכל רכב מצרים פי' עמהם וכו' מכאן היה ר' שמעון אומר כשר שבגויים הרוג וכו'„ ר"ל הרשעים השונאים לישראל אבל בחסידיהם ראוי לכבדם כמו שארז"ל חסידי אומות העולם יש להם חלק לעה"ב במסכת סנהדרין אמר רבן גמליאל לכו ונקבל פני אריסטוטליס (!) חברנו וכו'[1].

Alrabi a peut-être fait partie de la députation envoyée en 1418 (cf. *Schalschélét Hakkabbala*, éd. Amsterdam, 1589, 114 *b*) par la communauté juive de Forli auprès de Martin V. Il fait un récit très animé de l'audience que le pape lui accorda : « Quand je me trouvai à Rome, en présence du pape, entouré de cardinaux, on me posa la question suivante : Pourquoi Moïse a-t-il reçu l'ordre de construire, dans le Saint des Saints, des Keroubim, de telle sorte que la réponse à toutes ses questions lui fût donnée par eux? N'était-ce pas là une transgression évidente du précepte : « Tu ne feras pas d'idoles en fonte? » et ne peut-on pas supposer que Moïse n'était capable d'opérer des miracles qu'avec l'aide des Keroubim ? Peux-tu nous répondre? Après avoir entendu ces paroles, je demandai humblement à cette assemblée si illustre l'autorisation de répliquer, et voici ce que je dis : Il est connu de tous que, déjà avant la confection des Keroubim, Moïse avait accompli des miracles devant Pharaon et son entourage, sans autre aide que celle de Dieu... (Chapitre *Terouma*; cf. *Nizzahon*, n° 73) :

בהיותי בעיר רומי רבתי בהיכל האפיפור והחשמנים סביבי' נשאלתי שאלה זו אמרו מאד אנחנו המהים ונפלינו מפנין הכרובים שנצטוה משה לעשות בקדש הקדשים באופן שכח הקול והדיבור בכל מה שרצה לדעת היה יוצא מהם אין זה כי אם כמלאכת הטלמסאות הנעשים בכחות הכוכבים וחכמת המבטים ואין יותר אלהים אחרים מזה וכבר הזהיר בעקר עשר הדברות והתחלתם לא יהיה לך אלהים אחרים על פני לא תעשה לך פסל וכל תמונה וכו' ואומר אלהי מסכה לא תעשה לך וכאלה רבים ואין יותר אלהי מסכה מהכרובים והיה עולה על דעת כל אדם כי כל מה שהיה פועל משה מנסים ונפלאות היא מכח הכרובים כמו שאומר וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפורת מבין שני הכרובים וכו' לכן דרשנו אליך חיש מענה לשאלתנו. ויהי כשמעי דבריהם נכוחים למבין ודרשתי לאשר שאלוני אחר נטילת רשות וההכנעה המחוייבת ממני אליהם כל אחד כפי ערכו במעלה ונשיאות וזה החלת דברי מאן דיהב חכמתא לחכימין ומנדעא ליודעי בינה יהא מענה לשון נודע לכל ומפורסם בתורה משה רבינו ע"ה כבר עשה ברצון האל

[1] Cf. Le colloque de Yehiel de Paris, éd. Thorn p. 9.

Digitized by Google

ומצותו נסים ונפלאות רבות קודם מעשה הכרובים ובחנוהו חכמי פרעה ואצטגניניו בחקירה רבה וכו' וכו'.

Dans le chapitre *Bereschit*, Alrabi parle encore d'un autre colloque qu'il eut avec un savant chrétien, en face de personnages considérables : כומר אחד מחכמי הגוים שאלני שאלה והיתה גדולה בעיניו ובעיני כל השרים שהיו סביביו — — וזאת תשובתי אליו נגד כל השרים.

La discussion roulait sur un passage de *Bereschit Rabba* que les chrétiens appliquent à Jésus : הנה ישכיל עבדי ישכיל מאדם ירום מאברהם ונשא ממשה וגבה משלמה מאד ממלאכי השרת. En réalité, ce passage ne se trouve pas dans notre *Bereschit Rabba*, il est cependant tiré du *Bereschit Rabba* de Mosché Haddarschan (cf. *Yalkut*, Zacharie, 571; Neubauer, le 53e chapitre d'Isaïe, texte hébreu, p. 8, 40, 75, 197, 243. A tous ces endroits, il manque les noms d'Adam et de Salomon mentionnés par Alrabi.)

Alrabi fut sans doute provoqué souvent à de tels colloques, car il a composé une œuvre spéciale, le מטה אהרן [1], pour défendre le judaïsme contre les attaques des chrétiens, et son commentaire contient bien des passages de polémique empruntés à cette œuvre. Ainsi, à propos des mots נעשה אדם בצלמנו, il parle contre les chrétiens qui veulent voir dans ce verset une preuve en faveur de la Trinité ; à propos des mots לא יסור שבט, il parle du Messie et termine ainsi : פירוש הפסוק לפי הפשט לא יסור הממשלה מיהודה לעולם אפילו בזמן הגולה תמיד יהיה להם מעלה של שררה עד יבוא משיח ואז אין ספק שכל העמים יאספו בשם ה' לעובדו שכם אחד וזה ההקהל עדיין לא היה כי ב' חלקים מהעולם לא נקהלו אליו ובפרט ישראל ויהודה והעדותי כהם בזמני שהייתי בתוגרמה ובמצרים ודמשק [2] ואלקסנדרי וקפא ולפנים בצד מזרח וצפון ראיתי אנשים מזרע המלוכה בעלי נשיאות גדולה פאר וכבוד אפילו בגויים מתחשבים חשיבות רב ושאלתי עליהם ואמרו שהם מזרע דוד המלך ע"ה שהוא שבט השררה וכא' רז"ל אלו ראשי גליות שבבבל שהם משבט יהודה.

A propos de וזאת הברכה, il établit une différence entre les miracles racontés par la Bible et les miracles que les chrétiens attribuent à leurs saints. Dans בחקותי, il parle de la rémunération

[1] Ce livre, pas plus que ses autres ouvrages, dont il parle dans son commentaire, tels que sa grammaire המיישיר ס' (פ' חקת et פ' וישב), ses écrits philosophiques ס' הנפש (כי תצא), נזר קדש (וארא) et פרח אלהות (בראשית), et son grand commentaire sur le Pentateuque (פקודי, שמיני), n'ont été retrouvés jusqu'à présent, quoiqu'il se soit écoulé un demi-siècle depuis que Schorr et Zunz ont publié leurs travaux sur Alrabi et qu'on ait découvert depuis de nombreux mss. hébreux.

[2] Il dit que, d'après son expérience, ces deux villes sont les plus belles du monde : ולפי מה שראיתי ושמעתי אין בעולם יותר מדינות נכבדות ממצרים ודמשק (פ' בשלח fin).

Digitized by Google

future et des diverses opinions qui existent sur ce sujet : אם בחקותי, שמעו זאת כל העמים האזינו כל יושבי חלד משה רבינו ע"ה דבריו לא בא בהסתר וראיות כי אם בראיה מפורסמת שלא יוכל שום אדם להכחישם וכו' וכו' אבל חקת הגוים ונימוסיהם אינו כן ובעבור שהם מעשה ידי אדם ואינם יכולים להבטיח בגמול או בעונש נראה לאמת עניניהם הרחיקו עדיהם כמו שאומרים בני אדם הרוצה לשקר ירחיק עדותו ואמרו שהגמול והעונש יהיה בעולם אחר והנה עתה מי יגלה לנו השמימה או יורידנו לבאר שחת להבחין דבריהם — — והתהלכתי בתוככם — — ואין יותר ראיה על תנאי חיי עולם הבא שקורין האומות אימפורמאציוני ויטה איטירנה (informazione vitae aeternae) כזה ואוי לאומות העולם שמונין את ישראל בזה ואומרי' שאין להם חיי העה"ב מהתורה ואומר אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים בעולם הזה להיות לכם חיי עולם הבא ואפילו אנו בגלות אם יקטלני לו אייחל.

Dans ואתחנן, il dit : השמר לך ושמור נפשך מאד מפני שהאמונה בכל דבר לא תקובל כי אם באי זה קצת מהתחלה באותו דבר בהרגש אז יקובל השאר הנעלם מהחוש כי הנסתר ילמוד מן הנראה כמו שאחז"ל בהרבה מקומות ילמד סתום מן המפורש וכו' וכו' כך עשה משה רבינו ע"ה לא רצה לרמות בני אדם בדברים הבלתי יכולים האדם להביא עליהם ראיה כמו שעשו האומות בנימוסיהם שיעלו נפשותם מגיהנם והשטנים והשדים המכים אותם בשבטים של אש והחבולות רבות וילכו בגן עדן ששם תענוגים ערבים מדבש ונופת צופים ועשו זה הרמאות לקיום נמוסים בעבור כי לא היו להם יכולת להראות במופת וראיות מוחשות בקיום דתם והפתאים נמשכים אחרי הבל פיהם ברעיון רוחני שכן הוא לכן הזהירה לנו התורה מאד בשמירה מה שראו עיניהם מנסים ונפלאות רבות שעשה משה לעיני כל ישראל ואמר רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך.

La remarque suivante sur Deutér., XIII, 7, est également dirigée contre les chrétiens : כי יסיתך אחיך בן אמך פירשתי בספר מטה אהרן בן אמך ולא בן אביך וכי אח בן אב אינו מסית אלא רמז על בן מאם שעתיד להסית ודי למבין.

On trouve la même dénomination dans Juda Halévi, qui appelle les Arabes et les chrétiens בְּנֵי אִמָּה וְאֵם (cf. Zunz, *Syn. Poesie*, 447).

A propos de Genèse, XVII, 20, Alrabi parle de l'islamisme : "שנים עשר נשיאים כענים יכלו" כי נשיאים ענים הם מעלה נשיאים אבל בעונותינו הרבים אנחנו כלינו באפו ובחמתו נבהלנו והם נתקיימו בברכת האל והשליטם עלינו.

D'après les théologiens musulmans, le verset de Genèse, XVII, 20, se rapporte à Mahomet (מאד מאד). Maïmonide avait déjà combattu cette interprétation dans *Iggéreth Tèman* (cf. Steinschneider, *Polem. Literatur*, 364, 396 ; Schreiner, dans *Zeitschrift der*

Digitized by Google

deutsch. morgenländ. Gesellschaft, XLII, 627 et 639, à propos d'un livre du sicilien Ibn Zufr.). Le Midrasch et d'anciens exégètes juifs (*Lékah Tob*) déclarent que, par suite du double sens du mot נשיאים, qui signifie *princes* et *nuages*, il ne faut pas prendre comme une promesse de grandeur pour Ismaël les paroles prononcées à son sujet par Dieu. Mais Alrabi combat cette assertion et déclare que, pour le moment du moins, la puissance de l'Islam pèse lourdement sur Israël. D'après Hananel (cf. *Migdal Hananel*, 25, XXIII) la réalisation de la promesse faite à Ismaël doit donner bon espoir aux Israélites. Enfin, d'après Bahya ben Ascher (dans son commentaire sur le Pentateuque), le double sens du mot נשיאים indique le développement rapide; mais aussi la décadence certaine de la puissance de l'islamisme :

להורות על התנשאותם ומעלתם הגדולה — ועוד הכלול מלת נשיאים שיאבדו מן העולם אחר המעלה הגדולה שהוא מלשון נשיאי' ורוח — וזו שתמצא נשיאם חסר יו"ד האחרונה — ולמדך הכתוב על מלכות ישמעאל שתחלתו חזק וסופו השש.

Alrabi dirigea des polémiques non seulement contre les chrétiens et les mahométans, mais aussi contre les Caraïtes. C'est dans ces polémiques qu'il émit les assertions les plus hardies sur la Aggada et aussi la Halakha, et ce furent elles qui le firent aller quelquefois plus loin dans cette voie que les Caraïtes. Dans l'intérêt de la défense, il se faisait tantôt rationaliste, tantôt cabbaliste. Quelques-unes de ses assertions relatives à la Aggada et à certains personnages bibliques rappellent son contemporain et presque voisin Eléazar Aschkenazi, qui habitait l'île de Crète ou l'Egypte, et qui a composé le commentaire *Sofnat Paaneah* dont M. A. Epstein a publié plusieurs extraits, dans ses *Beiträge zur jüd. Alterthumskunsl*, I, 125.

Alrabi se rencontra avec des Caraïtes à Jérusalem et, sans doute, aussi en Egypte, et à Kaffa (Theodosia, dans la Crimée), où vivaient des Caraïtes et qu'il visita dans ses voyages. Il discuta avec des Caraïtes sur le sens de la défense édictée dans Deutér., XXV, 4: לא תחסום שור בדישו ר"ל בעת דישו לא יהיה פיו חסום אפילו חסמתו קודם חייב להתיר קשרו דרך רחמנות עושה ואוכל ואינו דומה ללא תבערו אש ביום השבת דווקא ביום השבת אבל קודם השבת מותר ואפילו נשאר דלוק כל היום מדאמר ביום ר"ל היום הוא שאסור בעשית מלאכה כמו שאחז"ל במסכת שבת פותקין מים לגנה מערב שבת וכל היום יורד ושותה זו השאלה היתה ביני ובין הקראים בירושלים כי הם מדייקים שאין מניחין נר דלוק בביתם ערב שבת מלא תבערו אש דומיא דלא תחסום שלא יהיה מכופר בשבת אפילו ביערו קודם השבת ואני הקהתי שניהם בשתי סברות האחת כי טעם החסימה היא לסבת הרחמנות א"כ מה

Digitized by Google

לי אם חסמתו קודם או בערת שהוא דש הואיל ואינו יכול אכול בדישו אבל בהבערה בשבת ליכא טעמא שלא תבער קודם והיום חייב אסור מלאכה בו ודייקא מדאמר קרא ביום השבת ולא אמר בשבת א"כ יום אסור המלאכה.

Le *Mibhar* et le *Kétér Tora* expliquent dans le sens caraïte l'analogie entre les deux préceptes לא תחסום et לא תבערו אש.

Plusieurs des aggadot rejetées par Alrabi sont aussi l'objet des attaques de ses adversaires. Ainsi la légende d'après laquelle Asnath, femme de Joseph, aurait été fille de Dinah, qui est repoussée comme fausse par Alrabi, est également combattue par des polémistes caraïtes, musulmans et samaritains. Voici ce que dit Alrabi sur Genèse, XLVI, 10 : ושאול בן הכנענית פי' רבותינו בן דינה שנבעלה לכנעני וזה מבואר הבטל ולא ידעתי מה ראו על ככה כי יעקב ישב את לבן כ' שנים הסר מהם שבע שנים קודם שנשא ללאה נשארו י"ג שנה. עוד הסר מהם עשר שנים מעת שעמדה מלדת והם שנים של בלהה ושנים של זלפה ויששכר וזבולון וראובן ושמעון ולוי ויהודה שקדמו ואחר אלו נולדה דינה ראו מה נשאר מהשנים, שלשה שנים היו לדינה כשבעלה בן חמור, ומתי הרתה וילדה? וכן מצאתי כתוב בדברי רבותינו שאסנת בת פוטיפרע היתה בת החמור שבעל לדינה וכשילדה דינה השליכוה בשדה ובא הנשר ונטלה והניחה על הבימה של פוטיפרע וגדלה בביתו ונשאת ליוסף ואלו הן סודות עמוקות מני חשך וצלמות ואולי דייקו משמה אסנת שנקראת בלעז היא מזרע בן החמור נשיא הארץ.

Ainsi, d'après Alrabi, la légende a désigné Asnath comme fille de Dina et de Hamor, parce que, par le son, *Asnath* rappelle *Astnus*, en hébreu *Hamor*. Des commentateurs modernes ont vu également dans *Hamor* l'âne, c'est-à-dire le symbole de la lascivité et de la débauche. (Voir Fürst, *Geschichte der biblischen Literatur*, I, 255, où l'auteur mentionne le passage d'Ezéchiel, XVI, 26, et XXIII, 20, ainsi que Movers, *Die Phönizier*, I, 365, 383.)

Alrabi revient sur cette légende dans un autre passage (Deutér., I, 15), où il reproche à certains de ses compatriotes de Sicile de se qualifier du titre de נבון (cf. Zunz, *Zur Geschichte*, 518, note *d*) et de se déclarer d'illustre naissance, tout en ayant une origine aussi douteuse qu'Asnath, fille de Dina, que l'aigle apporta dans la maison de Putiphar : חכמים וידועים אמרו שבימי משה לא נמצאו נבונים. מזה נפלאתי כי בזמננו זה באי ציציליא נמצא מהם רבים נקראו נבונים בחייהם ובמיתתם בהפלגה ואומרים להם מבני הא הא ובני הו הו או מזרע אסנת בת דינה שהביאה הנשר בביתה של פוטיפרע וגדלה כבתו שנתעברה מן שכם[1].

[1] Nous trouvons encore d'autres aggadot où l'aigle joue le rôle d'un messager très

Digitized by Google

D'autres aggadot sont encore attaquées par Alrabi en même temps que par les Caraïtes, par exemple, la métamorphose de la femme couschite de Moïse en une belle femme : האשה הכושית רב השתדלות רז"ל לעשותה יפת תואר אבל השקר אין לו מעמד רגלים Cf. *Mibhar* d'Aron ben Elia : כושית דברי הימים ידועים והמה הבל ; Ibn Ezra, Samuel ben Meïr et *Kétér Tora* d'Ahron ben Joseph. L'explication d'Alrabi sur כושית n'est pas plus satisfaisante que celle de l'Aggada. — Alrabi déclare que la coudée qui a servi à mesurer la longueur du lit d'Og, roi de Baschan (Deutér., III, 11), est calculée d'après le coude d'un homme ordinaire et non pas d'un géant (Voir aussi Ibn Ezra, Samuel ben Meïr et Mibhar) : באמת איש פי' באמת עוג וזה אינו מקובל לסברא שאלו כן לא

rapide. Ainsi, Salomon, assis sur un aigle, se rendit en un seul jour à Palmyre (Midr. *Kohélét*, II, 25 ; *Yalkut* Kohélét, 968). L'aigle apporte le *Schamir* du Paradis (Grünbaum, dans *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.*, XXXI, 213, 317). L'aigle joue également, dans la légende, le rôle de protecteur des jeunes bouquetins abandonnés par leurs parents. Raschi et Samuel ben Nissim d'Alep (XIIIe siècle), éd. Buber, sur Job, XXXIX, 1, racontent, d'après *Baba Batra*, 16 *b*, que le chamois hait ses petits parce que leur naissance lui coûte beaucoup de mal ; il cherche alors à les tuer en les faisant tomber du haut d'un rocher. Mais, sur l'ordre de Dieu, un aigle survient et les reçoit sur ses ailes. Dans la Bible et la littérature rabbinique, on vante l'aigle pour son affection pour ses petits (*Kidduschin*, j., 61 *c*). Pline, au contraire, dans son *Hist. nat.*, X, 4, dit qu'en général, l'aigle abandonne deux de ses trois petits pour n'avoir pas à les nourrir, mais l'orfraie les adopte et les nourrit avec ses petits. — Que signifie l'expression בני הו הו et בני הא הא ? J'ai d'abord pensé au בן הא הא d'*Abot*, V, qui, d'après la tradition, était un prosélyte (Bacher, *Die Aggada der Tannaiten*, I, 10-12). Alrabi aurait donc dit que ces gens orgueilleux craignaient de faire connaître leur famille autant qu'un prosélyte d'origine douteuse. Mais alors comment expliquer בני הוא הוא ? Je suppose qu'il faut lire בני הוא הוא בני היא היא et voir dans cette expression une allusion à la remarque faite par la *Massora* que, dans trois endroits du Pentateuque, le mot écrit הוא doit être lu היא, par exemple dans Lévit., XIII, 29 : נגע הוא, et Lévit., XVIII, 23 : ואשה לא תעמד לפני בהמה לרבעה תבל הוא (Cf. Lonzano et Norzi). Dossa, de Widdin, un contemporain d'Alrabi, raconte (voir Neubauer, dans *Letterbode*, VIII, 41) que de son temps, en Autriche, quand on lisait les trois passages douteux dont il est question ci-dessus, on disait הוא et היא, et une note de la rédaction de cette *Revue* dit que cet usage existe encore dans certaines parties de la Bavière. Alrabi voulait donc dire que ces prétendus nobles avaient une origine légendaire comme Asnath, étaient peut-être nés de mariages douteux et avaient des parents dont le הוא (père) et la היא (mère) avaient une noblesse bien problématique —. Il exista pendant quelque temps, en Sicile, des relations d'amitié entre Juifs, chrétiens et mahométans (Güdemann, *Juden in Italien*, 285), qui devinrent souvent l'origine de mariages mixtes. Alrabi se prononce vivement, à propos de Deut., VII, 3-4, contre les mariages mixtes :

כי יסור את בנך המתחתן בו כל זה הרחקה שלא תתחתן אפילו תמשול בהם, ואמר בנך ולא בתך כי האשה מושכת לבב האיש בגעגועיה מה שאין עושה האיש לאשה מכל מקום אפילו בתך לא תתן לבנו. ואני תמה מאד מזה המאמר האיך יתכן לישא ישראל לגוייה ולא תנשא בת ישראל לגוי? ואנה הקדושין התופסים באישות? אלא אפילו תתנה עמהם שיחזרו ישראל כמוכם אל תאמין להם כי כוונתם להסיר את לבך מאחרי ה' ולא כהתחתן לבד. אם חזרו בתשובה ועשו מצות בכוונה להיותם כישראל אז תוכל להתחתן בהם.

Je consacrerai dans le prochain fascicule un article spécial à la légende d'Asnath.

Digitized by Google

היה נודע ארך ערשו כי היה צריך לנו לדעת תחלה שיעור ארך אמתו מאמתנו וכו׳ יאמר לנו שעורו בערש ולא בעצם גופו להודיענו גם כן לרוב כבדותו היה ערשו של ברזל וכל מה שאמר הכתוב אמת ויציב. — באמת איש באמת אנשי הדור ולא באמהו.

D'après Alrabi, on ne devait pas élever trois fois douze nouvelles pierres après le passage du Jourdain, mais on devait employer trois fois les mêmes douze pierres, et l'on ne devait pas graver sur ces pierres toute la Tora (Deutér., XXVII, 2-3), mais seulement les lois fondamentales. D'après Saadia, Ibn Ezra et Nahmanide, on devait y réunir les prescriptions bibliques, et d'après Ahron ben Elia la תוכחה du Deutéronome, ou peut-être tout le Deutéronome : תקימו את האבנים האלה יראה לפי החק לא היו כי אם י״ב אבנים שאמרו והקמות לך והם הראשונים והשניים והשלישיים שאמרו רז״ל ואינם ג׳ מיני אבנים והראיה שאמר תקימו את האבנים האלה וכתבת על האבנים הנודעים הראשונים ובעבור חידוש שאירע במקומות נפרדים קרא בהם שניים שלישיים ראשונה הוקמו בירדן לזכרון הנס שנייה שתעשו מהם מזבח בהר עיבל ואלו היו שחורות בסיד ואחר כן הביאו אותן לגלגל והסירו מהם הסיד כדי שיראו חדשות. את כל דברי התורה ר״ל עקרי התורה והם המצות בזֵכֶר לבד כי כל הדברים לא יכילו אלף אבנים והאומר על דרך נס פתי ובל ידע מה.

Alrabi émet assez souvent sur les aggadot des assertions dans le genre des suivantes : עולים ויורדים פי׳ מלאכים שלוחהו בארץ וכו׳ אין טעם לזה הגדה (ויצא) דרשו רבותינו ז״ל שהוקם מאליו יוצא המימה פי׳ לנקביו זה דרש הדיוט (וארא) ; במעט עזר שנעזר משה וזה דברי רוח (פקודי). D'autres fois, Alrabi se sert, au contraire, de l'Aggada pour expliquer certains passages difficiles de la Tora. Ainsi, Deutér., XXIII, 13-14 : ויצאת שמה חוץ זה ענין זר מאד כי איך יתכן שבכל עת שצריך אדם לנקביו ילך שמה מילין כי מחנה ישראל היה י״ב מילין ומתי יגיע ויעבור על בל תשקצו את נפשותיכם והיושב באמצע היה יהיה לו ששה מילין מכל צד ומכ״ש אם יהיו נשים או חולי מעיים זה דבר דלא אפשר לכן צ״ל שהמן היה נבלע באברים ולא היה נעשה ממנו מותר ומה שאמר וכסית את צאתך לחוטאים המקילים במן.

Il arrive encore à Alrabi d'expliquer d'un ton moitié sérieux moitié moqueur une aggada par l'autre, par exemple, à propos de Genèse, XXV, 23 : גוים גוים כתיב אלו אנטונינוס ורבי וכו׳ ודיוק זה יצא מדאפקיה מגוים שיורה רבוי עם לגוים שיורה על פרטי אנשים זכרו אלו ולא זולתם כשלמה וחירם ומרדכי והמן וזולתם שאלו ג״כ היו מבני עשו ויעקב בעבור שהיו בימי התנאים והכירו מעשיהם והטעם שלא זכרו כל מעשיהם כי אם שלא פסקו משלחנם לא צנון ולא חזרת בעבור שאלו השנים יורו על שתי מעלות נכבדות מדות ושכליות המדות שהיו בתכלית הנדיבות שהיו מאכילין

Digitized by Google

בני אדם על שולחנם חזרה מעוכר האות המאכל ומונע השכרות כדי שישתו הרבה ותועלות זולתם והצנון מדקדק המזון ועוזר לאכול וממהר להעבירו ומעלות השכליות הוא לרוב חכמתם היו יודעים טבעי הארצות בכל זמני השנה זורעים וצומחים תמיד וה"ה בכל עשבי האדמה וכבר אמרו בגמרא שיש אנשים מהולכי מדברות כדי שלא יטעו טועמין עפר המקום ויודעין מאיזה אקלים הם או איזה מלכוויות הוא אותו העפר וכולם תוהו ובהיותי בישיבת טרויס טרא אחד מאוכלי השומים חזרת שהיו מחזרין בהלכה וצנון שהיו מחדדין בהלכה.

D'après une communication de M. Neubauer, ce passage manque dans le ms. 2445 de la bibliothèque Bodléienne, qui contient des fragments du commentaire d'Alrabi. Mais il ressort de ce passage que notre auteur, qui, à cause de ses nombreux voyages, se qualifie de מטולטל מדחי אל דחי, fréquenta des écoles talmudiques à Trévise, dans la Haute-Italie, où il se rencontra avec des talmudistes allemands et slaves. Ce sont, sans doute, ces derniers qu'il appelle des « mangeurs d'ail ». On sait, en effet, qu'il y avait des Juifs allemands et slaves dans la Haute-Italie, au xve siècle. (Cf. Güdemann, *Juden in Deutschland*, 244, et H. Simonsfeld, *Eine deutsche Colonie zu Treviso im späteren Mittelalter München*, 1890.)

Les observations d'Alrabi sur l'aggada relative au mariage d'Isaac (Genèse, xxiii, 10) sont particulièrement sévères: בן ארבעים שנה יש מפרשים בקשר חשבונות רבים לבאר שרבקה נשאה ליצחק בת שלש שנים וכלם גיעגועי בנות וחמוקיהם כי כשהעלה ליצחק לעולה היה יצחק נער כמו שא' אני והנער נלכה עד כה ומי"ג שנה ועד כ"א שנים נקרא נער שהם ימי הגידול ומכאן ועד הארבעים הם ימי הבחרות ועוד ראיה שאחר באר מהמוריה ישבו בבאר שבע ועכ"פ נתעכבו שנים רבות ואחר נאמר ויהי אחרי ואר"ל כל אחרי מופלג ועוד איך יהיה לקטנה בת ג' שנה כ"כ כח להביא הכד על הכתף או כ"כ דעת נכונה להשיב כל אותן התשובות הנאותות לאליעזר כי זה היה חשיבות בחק אדם גדול ועוד אמרו רבותינו ותפול מעל הגמל שראתה ווסת ואין לקטנה ווסת — ויתרוצצו מה שדרשו כשהיתה עוברת וכו' כלם ספורי נשים דוות אלא ויגדלו הנערים ויהי וכו' פירשו שלא נתפרסם טבעם אלא אחר שגדלו.

Voici ce qu'il dit à propos de Genèse, Lix, 3: ראשית אוני פי' הישר הוא טפה ראשונה שלו שלא ראה קרי מעולם ולפי זו הכוונה שזהו היתה בעילה ראשונה אלא אמרו רז"ל שמיעך בתולותיהן באצבע כדי שלא יהיה בעילתו לבטלה וצריך לומר שכבר עשה בכל נשותיו ואולי גם שאר האבות עשו כך ואלו ידעתי זה קודם הייתי נוהג ככה גם אני ולא ידעתי מה הגיע אליהם באמרם זה ולפי זה הטעם אברהם ויצחק ויעקב בעוד היו נשותיהן עקרות לא היו נזקקין עם נשותיהן וא"ת אולי היו מקבלין הריון מכל בעילה לכן היו נזקקין

Digitized by Google

א"כ כל עת שלא הרו היה שליכת זרעם לבטלה באמרת אלו דברים שלא נתנו להאמר אף לא להכתב אבל יהיה פי' ראשית אוני שכל מגמת יעקב לשעבד כחו ללבן לא היה כי אם לישא אשה לעשות בנים וראובן היה ראשון לבנים לכן נקרא ראשית און.

Alrabi ne s'en prend pas toujours aux aggadot, il attaque aussi parfois la Halakha. Là aussi, la plupart de ses observations se retrouvent dans les écrits caraïtes, et on ne serait pas taxé d'injustice envers Alrabi en le déclarant entaché de caraïsme et de rationalisme. Tout le monde sera cependant d'accord avec lui quand il prétend qu'il est plus honorable pour le savant de se tromper, faute de perspicacité suffisante, que d'altérer sciemment la vérité : ויותר מעט חסרון בחכם שיסכל השגת האמת לבורו לא שיסכל האמת והשקר (פ'בא).

D'après Alrabi, la raison des prescriptions bibliques est inconnue seulement de la foule, mais non des savants : ולי נראה. שאין שום חקה ומצוה שלא נודע טעמה לחכמים אבל לא להדיוטים (פ' חקת).

Le commentaire d'Alrabi contient de nombreuses critiques contre l'exégèse rabbinique, critiques qu'il atténue parfois pour ne pas se mettre en opposition, dit-il, avec la tradition ni avec l'opinion de ses contemporains, qu'il traite d'ignorants. Ainsi à propos d'Exode, xxi, 6 : ורצע אדוניו פירשו אזן ששמעה וכו' זהו המימרא אינו אמתי כי לא תגנוב של דברות אינו בממון כי אם בגונב נפש שחייב עליו מיתה.

Sur Exode, xxi, 11 : ואם שלש אלה וכו' ורז"ל כבר פירשו בדרך אחרת ואהיה בטל במיעוטי אלא כך נראה לי בסברא.

Sur Exode, xxi, 24 : עין תחת עין פרז"ל דמי עין וכן כלם אמנם נראה זה מעוקל כי אם נותן המום עשיר לא יחוש בדמי עין וכ"כ יכולל שלם גמול לכל אויביו לסמות עיניהם וכן בהפך אם הנסמא עשיר וכו' לכן היה מהדין לדון כל אדם כפי מעשיו כפשט הפסוק אבל אין לנו אלא כפי' רז"ל והוא האמת והטעם כי שמין צער ובשת של אדם חשוב בממון רב כפי חשיבות המוכה וכל איש כפי ערכו ועוד אלו היה עין תחת עין כפשוטו מה תועלת היה מגיע למוכה בהסרת עין או שן המכה היה בה כמו נקמה ואכזריות לבד והתורה אמרה לא תקום.

Sur Exode, xxii, 13 : בעליו אין עמו יראה מדברי רז"ל בשעת שאלה וכו' ולי נראה שזה משפט מעוקל מדיוקא דקרא או מסברא וכו'.

Sur Exode, xxii, 15 : מהור ימהרנה לו לאשה רעיוני על משכב בתולה סליקו ומה אתבונן על בתולה לשבר מצבתה בעבור דבר מועט של חמשים כסף ואולי היה מהכבודות ולאבד הון רב לא היה מקפיד האיש ואיך יהיה מהור ימהרנה ונמצא חוטא נשכר ומהדין היה ראוי לענשו בערך כפי ערך הנערה לכן ירדתי אל סוף

Digitized by Google

דעת התורה שהמכוון במהור ימהרנה וכו׳ הוא עונש וחרפה וגידוף לאבי הנערה ולקרובים שגדלוה באופן שנתפתתה אחרי הנבלות לכן אמר בלשון מהירות ודומה לו מהירות המן מהר כך את הלבוש להרגות חרפתו מ״מ שאם לא רצה האב למהרנה לו לאשה הרשות בידו ולעולם יפרע השוגל נ׳ כסף אם ירצה לקבלם כי חרפה היא לו אפילו בחמשים זהב. (cf. Ibn Ezra et Ahron ben Elia).

Sur Exode, XXIII, 2 : לא תהיה אחרי רבים פי׳ הישר יש במקרא הזה וכו׳ מכאן שאין מטין וכו׳ הרבה חכמים נבוכו בפסוק זה אבל רבותינו ז״ל אמרו ידוע כי הסנהדרין היה ע״א היו ל״ה מזכין וכו׳ ואמרו שזה הוא קבלה ממשה רבינו ע״ה ולא נהירא לי אמנם פירושו כפי הפשט הוא מפני שאמרו יחיד ורבים הלכה כרבים אם ראית רבים נוהגין באיזו מדה בלתי טובה אל תאמר הואיל והם רבים אנהוג אני עמהם ולא תענה על ריב ר״ל לא תשים עצמך להעיד בעבור איזה אוהב לנטות אליו בעדותך כמו שאמר אל תשת ידך עם רשע להיות עד אחרי רבים להטות במנהגים הראויים לעולם הלך אחר הרוב.

Sur Lévitique, XI, 8 et 13 : ובנבלתם לא תגעו פירשו רבותינו מה שרצו אבל לפי שיראה מפשט הוא וכו׳ לא יאכלו פירשו רז״ל לחייב המאכילין לקטנים נפלאתי מרבותינו שבשום מקום לא פירשו להאכיל לקטנים כי אם הנה והנה בענין חמץ אמרו מניין אסור הנאה בחמץ ת״ל ולא יאכל חמץ וכן בשור הנסקל ולא יאכל את בשרו לאסרו בהנאה ולא פירשו להאכיל ואם להאכיל לאו דוקא שקץ עוף אלא כל אסור באכילה אינו ראוי להכשיל לא לקטנים ולא לגדולים ואפילו בכל מיני חטאים מכשולי הרבים בשלא יודעים אין זה כי אם כחמר ביד היוצר — לא יאכל פי׳ לחייב המאכיל כאוכל כבר ביארתי כתירת זה ולא נמצא בשום מקום לחייבה תורה המחטיא אלא סברת חכמים היא וכו׳.

Sur Deutéronome, XIX, 19 : כאשר זמם ולא כאשר עשה הרגו אינן וכו׳ המה אני מזה הדין אדרבה בהפך נהרג יהרגו מפני שהיו סבה להריגתו וא״ת איך לא אמר כאשר עשה ל״ל שאפילו קודם שנהרג הוזמו ראויים להרג כי הם כבר עשו בהזמת מה שרצו מהחמס וכו׳ וכו׳ ואיני מגלה פנים לתורה כי דבריהם אמת ואני בטל במיעוט.

Sur Deutéronome, XXI, 14 : החת אשר עניתה איני מוצא טעם בענוי זה אדרבה ערב לה להיות אשת אדוניה ובכיית אביה ואמה אינו ענוי לה אלא כבוד והן נחן לה ובעבור שאלו אינם תלויים בסברא ופחד עמי הארץ לא פירשתים מכל מקום נ״ל לפרש וכו׳.

Voici encore d'autres passages où Alrabi blâme l'ignorance de ses contemporains. A propos de ואנא מסתפינא מרבותא : פ׳ כי תשא לפרסומי מלתא כי רבים עתה עמי הארץ.

A propos d'Exode, VI, 3 : ואני הצצתי מעט בספרי החכמות המדבר באילו הדעות ואירא מהבט כי יגורתי מעמי הארץ ההולכים

Digitized by Google

בחשך לפקח עיני עורים וכבר ביארתי בנזר הקדש שאין מתמאי האלהות שום יחס גופני וכו׳.

A propos de Deutér., XVIII, 17 : אמר אחי הרא״ש ידוע כי הסכלות בידוע על שתי דרכים סכלות השגת האמת במושג וסכלות השקר במושג וזו היא הסכלות הגמורה כמו שנמצא עתה בדורנו רבים וכו׳.

Le passage suivant sur Genèse, XXVII, 12, est particulièrement intéressant : עולים ויורדים ׳ ׳ ׳ את זה מצאתי כתוב בביאור סודות התורה בספר המנחיל (lis. המתחיל) ב׳ראשית על שדה איש עצל עברתי ועל כרם אדם חסר לב אמר בזו הפרשה שמתחיל מים עמוקים עצה בלב איש וכו׳ פי׳ והאבן הגדולה על פי הבאר זה יצר הרע המונע לאדם מהתבורת (lis. מהתגבורת) בחכמות שהם באר מים חיים דרש בר קפרא לא יוכל איש לעבוד עלת העלות אלא נביא הישר בטבעו או פילוסוף שלם במה שקנה מהחכמות אבל זולתם עובדים זולתו על שאינם מבינים במצא אלא מורכב והם מיחדים בלשונם ובמליהם וחישבוהו רבים והשלים בפסוק מי חכם ויבן אלה נבון וידעם וכו׳ וכן אמרו בפר׳ ויקרא בפסוק אדם כי יקריב מכם כי היה לו לומר אדם מכם כי יקריב פי׳ זה מיכאל המקריב לפני האל ואמרו ולמה אין תפלתנו נשמעת בעבור שלא נדע לכוין אותם הכוחות המורות על אותה השאלה שרצינו וכו׳ המכוון מזה הוא שאנחנו לא נדע מה נעשה לדוחקינו מן המושכלות לרוב סכלותינו מהחכמות ואני בראותי זה המאמר בכיתי לקשי הבנתנו עגמה נפשי לאביוניה מהחכמות.

Quelle est cette œuvre de philosophie religieuse dont Alrabi cite le commencement ainsi que les premiers mots sur פ׳ ויצא ? Son titre est-il ביאור סודות התורה, ou ces trois mots indiquent-ils le sujet traité par l'ouvrage ?

Même les récits de la Bible ne sont pas à l'abri des critiques d'Alrabi. Il fait ressortir à plusieurs reprises les étrangetés et les contradictions qui se rencontrent dans la description du caractère ou de la façon d'agir des patriarches et autres personnalités marquantes de la Bible. Ainsi, il s'étonne qu'Abraham ait donné une fausse indication sur Sara et l'ait fait passer pour sa sœur : איך מי ששומר אפילו ערובי תבשילין כמו שפירשו בעקב אשר שמע אברהם וכו׳ איך עבר על העריות שנשא אחותו בת אחיו (לך לך).

Ailleurs, il rejette comme « radoterie de femme » la tradition d'après laquelle Sara se serait mariée à soixante-cinq ans et Rébecca à trois ans : . . . לפי שקול הדעת יראה שרה נשאת בת י״ג עד עשרים שנה ולפי דעתם שרה נשאת זקנה בת ס״ה שנה ועל רבקה אמרו קצת מפרשים שנשאת בת ג׳ שנים שהפחות מג׳ שנים חוזרות הבתולים לא מהחכמה תהי להם כאלו השטויות (לך לך) — — יש מפרשים בקשר חשבונות רבים לבאר שרבקה נשאה ליצחק בת

Digitized by Google

שלש שנים וכלם גיעגועי בנות וחמוקיהן — — איך יתכן להיות קטנה בת שלש שנה כ"כ כח להביא הכד על הכתף או כ"כ דעת נכונה להשיב כל אותם התשובות הנאותות לאליעזר כי זה היה חשיבות בחק אדם גדול ועוד אמרו רבותינו ותפול מעל הגמל שראתה ווסת ואין לקטנה ווסת — ויתרוצצו הבנים מה שדרשו כשהיתה עוברת וכו' כלם ספורי נשים דוות כי הפסוק אמר ויגדלו הנערים ויהי וכו' פירושו שלא נתפרסם טבעם אלא אחר שגדלו. (פ' תולדות)

Dans le passage suivant, il marque son étonnement au sujet des faux renseignements donnés par Isaac sur Rébecca : מצחק את רבקה — מאד נפלאתי ממה שנמצא כתוב איזה שכל סובר שיקח איש אחותו יפת תואר ויוליכה מעיר לעיר ממלכות למלכות כמאמר אברהם ויצחק לכל אחותי היא וכי בני אדם אינם בני דעת להשיב על זה שלא יהיה נאמן בדבורו כי יאמרו מה לו להוליך אחות יפת מראה מדחי אל דחי היה לו להניחה אצל קרוביה או להשיאה במקומו כי כמוהו רבות נשאו במקומותיהן וגם איש פקח כיצחק שאמר שהיתה אחותו איך לא נזהר בשמושי ערש עמה עד שלא יראה כי אלו הם דברים נהוגים בצניעות גדולה כדי שלא יורגשו אפילו עם אשתו קו"ח באחותו לפי שומעי מאמר אחותי היא ואמרו רז"ל אם היה ת"ח מאפיל בטליתו כדי שלא יביט בעריות כש"כ כדי שלא ירגיש בו זולתו. (תולדות)

Il condamne sévèrement le stratagème employé par Jacob pour obtenir la bénédiction de son père : אנכי עשו בכורך מה שפירשו בו רז"ל יתכן להיותו אמת כפי מחשבת המדבר ולא השומע — ואכלה מצידי כמו ואכול מצידי אין הגדיים מחוסרי צידה שקר ענה לאביו ויאמר אני הרבה מפרשים פירשו על זה להצלת יעקב וכלם ישא רוח והאמת שכל המדבר או הנשבע על דעת השומע יקובל הדבר ולא על דעת המשיב דבר כי שלום אל רעהו ידבר ובקרבו ישים ארבו העולה מזה בבטן עקב את אחיו ובאונו רמה את אביו והידים ידי עשו עלה עשן באפי מהזרות הזה איך יתכן אב גדל בנים נפרדי המזג והמעשה שלא יבחין ביניהם ומי שטען ידיו שעירות כידי עשו אפשר זה שלא יבחין בין צעירות האצבעות ממש ובין הבגדים השעירות וכדי להסתלק מהספק היה לו למשש בפניו ובחלקת צוארו ולהכניס ידו בחיקו ואין בחינה בטוחה כזה כקול שהוא ענין טבעי לא יוכל אדם לשנותו בשום תחבולה ועם שהפסוק העיד ולא הכירו כי היה ידיו שעירות אבל היא נפלאת בעינינו ורעה עוד מזאת שלא הועילה ברכה ליעקב כי לא בגנב ברכה ובאמת ראויה היתה הברכה לעשו כי שכרו אתו ופעולתו לפניו שהיה מכבד לאביו בעת צרתו ומאכילו ומשקהו ומכניס עצמו בסכנת המות לצוד ציד להביא ומחיה לאביו שהיה זקן וסומא כלוא בבית במטעמים כאשר אהב והיה איש זריז נכבד והיה לו כוונה טובה לקיבול ברכות אביו בחבה גדולה והראיה זריזות לצוד להביא לאביו ועלתה צעקתו למרום במרה גדולה על שלקח ברכתו וזולתם וביעקב מה כתוב בו תם וישר יושב אוהלים עצל אין יוצא ואין בא ולולי הפצר אמו לא היה שואל ולא מעריך

Digitized by Google

ברכת אביו ואומר בתחלת השמע כשיעלמה מהאדם ידיעות הדברים מסיבותיהם יקבל ידיעתם מהוראתם הנראים לעין הנה מצאנו כי עשו תכף גדל במעלה ובניו היו אלופים ושרים ומלכים ואל יאשימני לבב נואל מהמתקדשים להראות בפני הבורים כי אם בטענה מספקת והנני אחוה דעתי במה שאמרתי בעבור שנבוכו בה רבים וכו׳.

Voici ses réflexions sur la première rencontre de Jacob et de Rachel : האהבה מקלקלת את השורה שנשקה קודם שנשאלה בת מי את. לא יאמין כי יסופר שנערה יפת תואר יוצאת בשדה לרעות צאן כי תצא אש היצר בנעורת מלאו ימי השבע שנים שנתחבשתי לך בעבור רחל יצרי האיצני לדבר קשות איך יתכן שיעקב כשבא על לאה לא ידע שלא היתה רחל במראה בדבור בתנועה בגעגועיה במנהג הבאים בין המצרים הקוראות מן המצר בלטשצר מלכא (voyez Daniel, v, 2) לכן אני אומר שיעקב היה פקח וכו׳. (ויצא)

Son jugement sur la conduite de Ruben est très sévère : וישכב את בלהה בלי ספק יראה שלא בא עליה אלא לאוסרה על אביו ותכלית כוונתו היתה כדי שיהיה כל חשקו של יעקב באמו לבד כמו שדרשו רז״ל ויהיו בני יעקב י״ב שכולם צדיקים ושווים שלא חטא ראובן וגם זה הבל כי אלו המכוון זה היה יותר טוב להורגה בצנעה או להשקותה סם המות ולא לשכב עם אשת אביו ואין נבלה כנבלת המשגל ובפרט באשת אב וכוסה קלון ערום.

Voici ses réflexions sur Amram et Jochabed : ויקח את בת לוי הרבה אמרו רז״ל במה שאמרו יוכבד נולדה בין החומות שאלו היה אמת הנה על שרה נפלאו כל העולם הבת תשעים שנה תלד ויוכבד כשתחשוב המצא שילדה בת מאה ושלשים שנה[1] ומזה אני נפלא איך עמרם נשא דודתו שגדלתו כאמו והיה לה כבן וכבר היו מצווים על הערוות ועכ״ז יצאו מהם בנים בתחלת החשיבות וכמוהו בני יהודה מכלתו וישי מרות המואביה ושלמה משני לאוין ומי יודע מאנה יצא משיח? והלואי ויבוא לפדותינו מהגלות. (פ׳ שמות)

והאומר יוכבד שנולדה בין החומות בטל שהיתה בהולידה משה בת מאה ושלשים שנה וזה חוץ מהטבע שהיה ענין שרה בת צ׳ וזמן קדום וכל העולם נתפלא בו. (וארא)

ושם אשת עמרם וכו׳ לא ידעתי מה הכרח היה לזכור אשת עמרם אשר ילדה ויותר טוב שלא לזכרה לשתי סבות האחת רחוק מהטבע להיותה בת מאה ושלשים שנה בעת שילדה למשה השנית שהיתה דודתו כאמו וכוסה קלון ערום. (פ׳ פינחס)

Sur les fils de Moïse et d'Aron : אלה תולדות אהרן ומשה נפלאתי ממה שלא נזכרו בתורה בני משה לשום פקידות אמנם סעיפי השיבוני אהרן אחיו ובניו כהנים שבטו משרתי עליון יהושע תלמידו מנהיג תחתיו בניו לא נזכרו ולא נפקדו והיו פרי עץ הדר ולבי נוקפי לאמר בעבור שמשה ידע העתידות שמעט תתמיד המלוכה לישראל ובאותו המעט יהיו מבוכות רבות כמו שנמצא בעוונותינו הרבים לכן

[1] Cf. *Mibhar* et Ahron b. Joseph sur ויגש פ׳.

Digitized by Google

הפרידם מישראל ונתן להם ממשלה בדרך אחרת ושלח עמהם אנשי חיל בחורים כאשר ידע הוא וכמו שאמר שזקנם יתרו היה איש פקח פלא יועץ לכן נשארו בממשלתם עד היום כמו שאמר בדברי הימים ובני משה רבו למעלה וראיון לבי האיצני לומר למה לא נקב אהרן בשם נביא ולא הוא גרוע ממרים אחותו הנקבת בנביאה ואולי כדי שלא ימצא שותף למשה בנביאות ולא תתחדש הלכה על ידו כי הנה נדב ואביהו על שהורו הוראה מתו לכן וידום אהרן וחכמים ופקחים היו להאציל מרוחם פלאים ודי למשכילים והנה אהרן חי מאה ועשרים שנה ולא נמצאו לו כי אם ד' בנים ויתכן שכלם ככה והיו קרובים ללחות השרשי אלפים שנה לחדוש העולם ואין הימים הראשונים טובים מאלה הקצרים שמולידים עשרות. (פ' במדבר)

Alrabi ne suit aucun principe dans son commentaire. Tantôt il est le plus hardi des rationalistes, marchant sur les traces de ces philosophes qui ont interprété la Bible avec la plus grande témérité, et parfois même les dépassant, tantôt il fait appel à la cabbale et à l'astrologie. D'autres fois, il combat les opinions des cabbalistes et notamment de Nahmani.

Voici d'abord une série de passages où Alrabi fait intervenir, dans ses explications, l'esprit philosophique et les sciences naturelles : יהי רקיע פי' יחזק הרקיע וכו' ר"ל ישלם מציאותו לפועל גמור בהמונתו וצורתו וזהו אמרם תקנו על עמדו כי הצורה היא המעמדת כל נמצא לפועל גמור ומדה מאד רציתי לדעת איך היתה געגת הש"י אשר הקרישה המים הלחים עד שנעשו שמים לא לעזר ולא להועיל אין תבונה בהם כאילו מלעיגים באלהים ומתעתים בפעולותיו אבל נתנו טעם לשם שמים באמרם שם מים ולא נתנו טעם לשם ארץ לא ידעתי מה זה ועל מה זה וכו' (בראשית). את כל אשר עשה והנה טוב מאד מכאן יראה מדרגת הכלל שאין לו תכלה ובעבור נצח ותו נאמר בו טוב מאד ואוי לפרט כי לא ישוב לביתו ולא יכירנו עוד מקומו. (בראשית) (cf. Nahmani et Sforno).

ויצר בשני יודין שתי יצירות וכו' וזה דרש של ברבורים — זאת הפעם פי' מלמד שבא על כל בהמה וכו' דייק זה מאו' זאת הפעם וחס ושלום שאדם שלם כמוהו בא על שאינו מינו ואז לא היה לו יצר הרע ולקיום המין אי אפשר בשאינו מינו אלא שחקר בשכלו הכנות כל בעלי חיים ולא מצא הכנה נאותה לקבל צורה אנושית בבריאה אלא עם חוה. (בראשית)

(Voir *Nizzahon* de Lippman de Mühlhausen, n° 9, cf. Geiger, *Jüd. Zeitschrift*, V, 58-59 ; *Centralanzeiger für jüd. Liter.*, I, 21.)

ויצא קין מלפני ה' ר"ל מהשגחתו בלע"ז דילא גראסיאה דיוינאה (della grazia divina) כסבור שלא ישגיח בו השם יותר להענישו בחשבו שהמקום גורם להשגחה כמו שאמר אכן יש ה' במקום הזה וכו' (בראשית) :

פי' הישר (רש"י) עד שלא בא נח לא היה להם כלי מחרישה וכו' ואיך זה אמרת שאדם וקין היו עובדי אדמה והיו נעשים אומניות

Digitized by Google

רבית בזמיהם לוטשי חשת וברזל ובמים והופשי כנור ועוגב ואיך לא ידעו לעשות כלי מחרישה (שם):

ויזכר אלהים פי' זה השם מדת הדין ונהפכה למדת רחמים אם כן הכל הולך אחרי המעשה כי המדות והשמות המורות עליהם מתהפכים כפי המעשים לכן אני אומר כי השמות לא יועילו ולא יצילו כי רוח המה והכל הולך אחר הכוונה והמעשה אבל ראיתי המתקבלים והמטהרים אומרים כותבים בספריהם שיהוה שם העצם וקרה להם זה לחכרון ידיעתם באלהות כי כל מי שאין תכלית לו לא תקיף בו ידיעה לא בשם ולא בגדר ולא תורה עליו לכן אין ראוי לפנות אל האלילים כלם כי דברו סרה כי הם מגשימים האלהות בכללות דבריהם כי המה השמיטו האלהות מכלל עשר ספירות ונקרא בפי חכמי הקבלה וכו' (מח).

Voir aussi ce qu'il dit dans בראשית : כבוד ראשון ואור קדמון — ומזה הבין סוד ברוך כבוד ה' ממקומו — ורמזו עליהם חכמי הקבלה מה שרמזו אבל אשמים אמנו מהבין סודותם:

Et ce qu'il dit dans ויראה שמשה מה שעשה : פ' כי תשא היה בכח שמות הקדושים כשהעלה ארונו של יוסף[1] — ואין זה מקומו לבאר סודות עומק הקבלה האלהות ואשוב לבאר הפשט ומה שכוני אני הנה הוא היותר נקל שבחכמת הקבלה[2]:

Sur la construction de la tour de Babel : וירד ה' לראות את העיר כבר פירשו חכמים זה הענין אבל יראה לי לפי המפורסם מהפשט אין דין עונש עליהם במה שכוונו לעשות כי לתכלית טובה עשו פן יפוצו וכו' להיותם יחד על כוונה אחת מאהבה ושלום ביניהם ואורבה הידה ראוי להטיב להם במה שכוונו לעשות ולמדה הענישם ובלבל שפתם אין זה כי אם משפט מעוקל אמנם יראה לי לסבור בתקון זה נאמר בעבור שהיתה כוונתם במבול ע"ד קרי ומרוצת הטבע והנועות כוכבים ולא רצון מהאל להענישם מעונם ואמרו לבנות אותו מגדל בכונה שאם יקרה איזה מבול אחר או פורענות אחר איש את רעהו יעזורו לכן רצה האל להפר עצתם כדי שיאמינו שהכל בא ברצונו וכל הכמתם תתבלע ועוד טעם אחר נכבד במה שכוון האל בהפיצם כדי שיתפשט האדם בכל כנפי הארץ ויתחדשו מהאל חדושים שונים ודתות ונמוסים מחלפים כפי המקום ותמלא

[1] כמו שנמצא זה רמוז בספר העיגולים של רבי ממחם דרקנט ובביאור ספר היצירה לה"ר יוסף שר שלום ז"ל:

[2] Alrabi ne mentionne nulle part le *Zohar*. Outre les ouvrages de Nahmani, il ne nomme comme écrits cabbalistiques qu'un commentaire sur le *Sèfér Yecira* de Joseph Sar Schalom et le *Sèfér iggoulim* (ס' העגולים) de Menahem Récanati. Ce dernier ouvrage, par suite d'une faute d'impression, est appelé par M. Schorr Sèfér Degoulim (ס' הדגולים) et mentionné sous ce titre par Zunz (*Zur Geschichte*, 520), M. Steinschneider (*Cat. Bodl.*, 1734) et Benjakob (*Oçar Hasefarim*, n° 162). Abraham de Balmes, originaire comme Alrabi de l'Italie méridionale et qui a vécu près d'un demi-siècle après lui, nomme parmi ses maîtres Moïse Sar Schalom (Cf. mon ouvrage *Beiträge zur Geschichte der hebr. und aram. Studien*, 194). Abraham Aboulafia a également composé un ס' העגולים (Cf. Benjakob, n° 556). Comme cet ouvrage traite aussi des noms de Dieu, comme celui qui est attribué à Récanati, on peut supposer qu'Alrabi s'est peut-être trompé sur le nom de l'auteur.

Digitized by Google

הארץ דעה את ה׳ בהמלא כל הארץ מכבודו בהשתנות לשונם:
(Voir aussi, pour sa dernière explication, *Éç Hayyim* d'Ahron ben Elia, 157).

Sur le sacrifice d'Isaac : קח נא את בנך יש מפרשים אומרים שזה היה לאברהם בנבואה כי איך יהרוג איש את בנו לעבור באש והאל הזהיר בזה לכן אגלה מעט זה הסוד לפי האמת וזה בעבור שהאהבה ממנה טבעית וממנה רוחנית רצה האל להודיע לכל העולם שאברהם נמשך יותר לרוחני ולא לטבע לרצות לשם ולא לעצמו וכל זה הפרשה תורה על חכמה יקרה שלא יכול לב כל אדם לדעתו: (וירא)

Voici encore d'autres explications intéressantes :

ותקע כף ירך יעקב — הרבה מהחכמים אמרו שזה היה ליעקב במראה הנבואה כמו שאמר כי ראיתי אלהים פנים אל פנים איך שהיה זה רמז על איחור ביאת הגואל כי נתקע אבר המהלך: (וישלח)

לא ידעתי טעם למה כפל הדברים של מלאך שהתאבק עמו יראה האנשים שהיו בימי משה היו פקחים מדולים מכל כך ספור פלאים במקום אשר דבר אתו לא היה הכרך לאמרו ואמרו בעבור הרושם הרב הנעשה כן והוא הסתלקות הנבואה ממנו באותו מקום ולא חלה עליו עד כ״ג שנה: (שם)

לא יבער הסנה ר״ל יתאכל כמשפט ההבערה שמכל הנבער כמו ובערת הרע וכל זה היה למשה במראה הנבואה למשל והנמשל הוא שאע״פ שיהיו ישראל בגלות בצער גדול לא יהיה להם כלייה לגמרי: (שמות)

ויסע מלאך האלהים רבים מהמתקבלים עושים עיקר גדול מאלו שני פסוקים בעבור אשר מצאו מנין אותיות כל אחד מהם ע״ב כחשבון יהוה וקראום שם המפורש ולהראות בעיני סכלים אומרים שבהם יעשו פעולות נפלאות ומה שאינם עושים לא מצד שלא ידעו אלא מצד שיראו מהאלהים לשרת בכלי הקדש הגם הנחמני[1] מהמתקדשים ופי׳ מלאך אלהים שזה המלאך רומז לבית

[1] Alrabi attaque aussi certaines explications talmudiques données par Nahmani et reproche même à ce dernier de n'avoir pas compris le Talmud. Ainsi, à propos de Exode, XXIII, 11, il dit : תשמטנה ונטשתה פי׳ תשמטנה מעבודה גמורה כגון חרישה וזריעה ונטשתה מלזבל ולקשקש והנחמני השיג עליו כי זבול וקשקוש דרבנן וחוץ מכבודו לא הבין דרכי התלמוד כי אלו אמר תשמטנה לבד הייתי עושה אותה כמכתבר ביותר נודע שהם חרישה וזריעה ואמר ונטשתה לרבות זבול וקשקוש ושניהם אסמכתא דאורייתא ודומא לו ויצא חנם אין כסף. Élia Mizrahi donne également tort à Nahmani, à propos de ce verset, et admet l'opinion de Raschi. Voir aussi sur Exode, XXV, 9 : וכן תעשו פי׳ לדורות וכו׳ והנחמני השיג עליו שהרי שלמה ע״ה עשה מזבח ארוך עשרים אמה ורוחב עשרים אמה ושל משה היה חמש אמות ארך וחמש אמות רוחב הנה לא קיים וכן תעשו ואני אומר ימחול לי כבודו כי לא הבין נכונה כי וכן תעשו ר״ל באיכותו ותכונתו בצורתו ולא מצד כמותו אם רב

Digitized by Google

דינו של הקב"ה שנקראת מדת הדין לא ידענו מה הועילנו בפירושו וכל המלאכים אינם בית דינו ודי במה שפירש הישר: (בשלח)

לא תבשל גדי זה הדין אינו אינו תלוי בכברא אלא להרחיק ליטראל מדרכי ע"ז שהיו נוהגין בקרבניהם לבשל[1] גדי בחלב אמו ודומה לזה תמצא בחכמת הטלמסאות ורעיונם שהצורה נמשכת אחר הכח החומרי והא בהא תליא והכל בכח הזרעיי יצילנו האל משגיעה וכן הזהירנו לא תאכל הנפש עם הבשר אלא הנשמה באדם נשיאות מצואיי לבח כמו שאמר וישוב העפר אל הארץ כשהיה והרוח תשוב אל אלהים אשר נתנה: (משפטים)

לא שלח ידו ר"ל כחו כמו היתה עלי יד ה' היד הגדולה[2] היד ה' תקצר כי ראה שלא היה בהם כל הכנה לקבל כח אלהי פשוט אלא מעורב הגשמות כמו שרמז ויאכלו וישתו לא קבלו ערבות רוחני פשוט כי אם עם כחות גופניות. ויקם משה ויהושע משרתו רמז לנו חשיבות יהושע הקם במעלתו יותר משאר האצילים ולא נזכר לו עדין חשיבות כי אם הנה[3] בתוך הענן באמצע כמו ועץ החיים בתוך הגן באמצע כי היה יכול לבוא בענן ובגן והענן רומז אל ההשגות המושכלות אבל במדרגות מתחלפות ולרב עמקם והסתרם דמה אותם לענן ומשה נכנס לתוכו שהיא ההשגה היותר גדולה מכלם ובשביל שעשה לו הקב"ה ר"ל הנה (?) מדרגות ההשגות: (סוף משפטים)

דע כי אומר אל עבר פניה רמז שמעשה המנורה היא הוראה על שבעה כוכבי הנבוכה[4] וידועה לכל חכמי התכונה שאין אור לשום גרם נברא אלא מאוי השמש כשמביט אליהם וכן נתבאר במופת לכן אמר שהאור המגיע לנרות שעל הקנים יגיע אליהם בהבטתם אל עבר פניה שהוא האמצעי והוא גוף המנורה והנה נמצא בחכמה השבעה כוכבי לכת גלגלי הקפות וחלוף תנועות ומראות כפי רחקם וקורבם אל השמש כמו שנתבאר בתשבורת רמז בהם בגביעים משוקדים וכפתוריה ופרחיה ואין זה מקומו לבארם בפרט: (תרומה)

כי קרן עור פני משה יתכן לפרשו מלשון כחש כקרן והטעם

ואם מעט כמו שאמר ובמתכנתו לא תעשו כמוהו. Mizrahi est de l'avis d'Alrabi. Aboab essaie de défendre Nahmani. Voir enfin dans חשבו: פ' ויחי רבים מהמפרשים ובפרט הרמבן וזה קרה להם לקלות דעתם; ולי נראה שזאת הקושיא של רבינו תם היא הטעאה ואין: פ' כא et dans לה יסוד.

[1] C'est aussi l'opinion de Maïmonide. Voir surtout les observations intéressantes qu'Abravanel fait, dans son commentaire, sur les usages encore existant à son époque en Espagne et en Italie. Ce passage a été donné par M. Dukes dans le קובץ על יד, p. 54.

[2] C'est ainsi que l'explique également Abraham Saba dans צרור המר: לא שלח ידו ונבואתו כמו היתה עלי יד ה' וכו'.

[3] Cf. Nahmani et Bahya ben Ascher.

[4] Cf. Isaac Karo dans son commentaire sur le Pentateuque: ז' נרות המנורה כנגד שבעה כוכבים — והנר האמצעי כנגד גלגל חמה שהוא אמצעי לז' כוכבי לכת על דרך שצ"ם חנב"ל.

Digitized by Google

מרוב הכעס שהיה לו ממעשה העגל שנשתנו פניו וכחשו כקרן לכן אמר יראו מגשת אליו שראו פניו זועפים מן החטא שחשבו שמא ישמידם בפקוד עליהם חטאתם והוא שם על פניו מסוה ויהכן לפרש לשון נוגה כמו וקרנים מידיו לו ועוללתי בעפר קרני כל הזוהר שלי ומה שיראו מגשת אליו כי חשבו וכו' והכרח בזה לגלות מעט זה הסוד והנרצה הוא שבעבור חטאם לא יכלו לקבל ממשה השגת המשכלות שצוה השם ללמדם עד שעבר להם במורגש עד שהיה אפשר להם להשיג ורמז בזה על פניו מסוה אמנם בהשגת משה מהשכינה לא היה צריך אמצעי כי אם פנים אל פנים ובבוא משה לפני ה' יסיר המסוה: (כי תשא)

Dans le passage suivant sur Moïse et Bileam il réfute une assertion de *Sifrè* : נאם שומע אמרי אל וכו' רבים מהחכמים נבוכו בהבנת זה הפסוק ולי אני הפתי לקוצר דעתי לא נראה שום נאות לו אמר בספרי סוף וזאת הברכה ולא קם נביא עוד בישראל כמשה בישראל לא קם אבל באומות העולם קם ומי הוא זה בלעם שמשה לא היה יודע מתי מדבר עמו ובלעם היה יודע מתי מדבר עמו שנאמר ויודע דעת עליון, משה לא היה יודע מה מדבר עמו ובלעם היה יודע מה מדבר עמו שנאמר נאם שומע אמרי אל, משה לא היה מדבר עמו אלא מעומד שנאמר ואתה פה עמוד עמדי ובלעם היה מדבר עמו אפילו כשהוא נופל שנאמר נופל וגלוי עינים כך אמר בברייתא שהיה אדון בלעם ממשה בנבואה באלה השלשה והם מה מדבר ומתי מדבר ואפילו נופל היה גלוי עינים ר"ל רואה פני השכינה ולי נראה שזה הרעיון בא מהרמה (?) בטוי שפתים וכל שגר בהמה כי לא הבינו עד מה כי הכל נמצא בהפך במשה כתיב וכו' עמדו ואשמע וכו' הרצון בו שבכל עת שהיה חפץ משה לדבר עם האלהים היה מדבר ובבלעם כתיב וכו' אולי יקר ה' לקראתי ש"מ שלא היה בטוח בודאי אם ידבר עמו הש"י או לא ומאמר האומרים שבלעם היה יודע מה מדבר יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות כי זה הוא נמנע אפילו בחק המלאכים כ"מ בני אדם לדעת מה ידבר ה' אלא אחר דברו עמו ואדרבי בבלעם כתיב כאשר ידבר ה' אלי ש"מ שלא היה יודע מה מדבר לו הילך אם לא ילך וכו' ואחז"ל השתא דעת בהמתו לא ידע דעת עליון ידע וכן רבים כאלה ויהיה זה חסרון בחק המעריך מדרגת בלעם למדרגת אדון כל הנביאים מרע"ה כערך החתול לארי אע"פ שנדמו בפרצוף וכו' אמנם פי' הנכון לפסוק ולא קם נביא עוד בישראל כמשה מישראל לא נאמר . . . . אלא בישראל וזה בעבור שלא נמצא פרסים אלהות בעולם כי אם בישראל וכו' כי כשתשכיל תמצא כי הוא מדבר בכל זמן שישראל בעולם וכו' ולחשיבות ישראל אמר בישראל לבד דהוא הדין באומות העולם וכו': (בלק)

נפלאתי איך נעלמה ממשה זאת העצה (של בלעם) ושלא גלה לו הש"י כדי שלא ימותו כל כך מישראל לבד אם נאמר כי מה' יצא הדבר להשלים כליון של יוצאי מצרים ולהוציא לפועל מעשה פנחס מה עמקו מחשבות ה'. (שם)

Digitized by Google

Voir aussi l'explication qu'il donne du verset אהה הראית לדעת (Deut., IV, 35) et du verset לא יומתו אבות על בנים (*ib.*, XXIV, 16).

Dans certains passages de son commentaire, Alrabi parle de l'astronomie et de l'astrologie. Ainsi dans פ׳ בראשית :

לפי מה שחקרתי בחבורי הקדמונים ובחנתי במרחקי ככבי לכת וקצת מהכבים הקיימים מהכבוד הראשון במקומות רחוקים בים וביבשה ובזמן מתחלף לא מצאתי שנוי נחשב:

L'astrologie qui, d'après son dire, lui a rendu de grands services, lui a été enseignée par son père, quand il était encore enfant :

ולולי הקדמת הידיעה בחכמת המבטים מאדוני אבי בהיותי נער קטן כבר הייתי נטרד מהעולם הבא ואני כשגדלתו בזאת החכמה בחנתי ומצאתי ועמדתי על הפרק לשערי מות החיוני להציל ידידות נפשי משחת והאל עזרני מרדת שחת: (מטות)

וידי משה כבדים ׳ ׳ ׳ לכן עשה משה בחכמה עמוקה במבטי הכוכבים — ומי שלא השלים בחכמת החזיון לא יוכל לצייר זה:

מזל שור — מחברת מאדים — ואני התבודדתי מעט בזה וראיתי בו מה שראיתי וכו׳:

Alrabi éprouve la plus grande estime pour Raschi. Malgré cela, il l'attaque souvent avec vivacité, comme le prouvent les passages suivants :

זה הטעם שתירץ הישר הוא חלוש ובלתי מועיל (בראשית)

ואע״פ שאלו הדברים אינם כפשטם לא היה לו לדבר כש״כ לכתבם בספר ובאמרת כל מה שפירש בזאת — כולם ישא רוח — ושאר דבריו אין להם על מה שיסמכו ואם להם סוד יסתירם בסתר אהלו והנני אבאר הדברים ולא אשא פנים לזקן כי לא אצדיק רשע — למה הוציא משפט מעוקל וכו׳ (בראשית) זה הדרש אין לו דמים — והישר ערב דברי רבה עם סברות לא שערום חכמים ורעתו כי רבה ורבה רעת האדם לדבר דברים אין תבונה בהם: (שם)

מקץ עשר שנים — פי׳ הישר — וחוץ מכבודו זה הפירוש אינו מעויין: (לך לך)

אלו הדברים שאין להם שיעור כלם כסות עינים שחק מאזנים (וירא) חוס מכבודו שקר ענה בשרה (וירא) והביא ראיה — וכולם ישא רוח (שם)

לא פירש היטב ואינו הכרח לפרוש זה: (ויצא)

יראה שדעת הישר היפך משמעות הפסוק: (וישלח)

מה שדייק בו הישר כלו שבוש: (וישב)

מה שפירש הישר כלו דרש ובלי יושר וכו׳: (ויחי)

והישר האריך בדקדוקו ולא לתקנו כי אם בתוספת וגרעון ולסוף יצא משפטו מעוקל: (ויחי)

ויראה מעט מבוכה בדבריו: (ויקהל)

זה הפירוש אין לו מגע ולא מנח: (שמיני)

Digitized by Google

לכן הישד בזה לא דייק היטב חוץ מכבודו — לכן לא עמד טעמו בו וריחו נמר: (בהעלתך)

בעבדי במשה פירוש "ואם תאמרו איני מכיר במעשיו" (רש"י) זה המונח של ואם תאמרו אינו ראוי לאומרו כש"כ לכתבו ועוד מניין לו זה המונח אין זה כי אם רעיון רוח: (סוף בהעלותך)

Dans פ' בראשית, Alrabi cite un proverbe italien : אמרינן בלשון לעז מה שחשב החמור חשב בעליו. Il traduit aussi quelques mots hébreux en italien (ויקהל) קאפוראל בלעז, *caporale* ; (חקת) איספורצאט, *isforzato*. Parfois, il utilise la langue arabe : ובל' ערבי נהוג הרבה אעדת אלנאס (וארא). A remarquer sa traduction du mot עדולמי (Genèse, XXXVIII, 1) qu'il rend par *entremetteur* : עדולמי הוא שם תאר לכל מי שמשדך נשים לאנשים בדרך זונת (l. זנות) רופיאן בלעז (ruffiano).

Alrabi était le plus jeune d'une famille de savants. Il mentionne souvent des explications de son père Gerson et ses quatre frères Schalom, Baruch Moïse et Jacob. Zunz (*Zur Geschichte*, 519) parle à tort d'un cinquième frère, Joseph. Les notes marginales de Salomon ben Gerson sur les *Milhamoth* de Lévi ben Gerson (ms. 1290 de la *Bodléienne*) émanent peut-être de l'aîné des frères nommés ci-dessus.

J. Perles.

Digitized by Google

ADDITIONS

A L'AUTOBIOGRAPHIE DE LIPMAN HELLER

Un vif amour de la vérité, une probité inflexible et une véritable noblesse de caractère s'unissaient pour former un diadème d'honneur et de vertu autour du front de ce grand esprit qui s'appelait Lipman Heller. Plus d'une fois dans le cours de son existence pleine de vicissitudes, cette couronne honorifique devint pour lui une couronne d'épines, qui lui fit de profondes blessures et lui causa des chagrins.

Nous trouvons des détails sur des incidents pénibles de sa vie dans l'appendice d'un exemplaire manuscrit de l'autobiographie du maître [1]. Cet appendice se compose de deux parties. La première contient, sous le titre de *cartel* [2], trois lettres des principales communautés de la Wolhynie, Ostrogh [3], Krzéminiec [4] et Luck [5], à la communauté sœur Wlodzimierz Wolhynsk, dont Lipman Heller était alors le chef spirituel [6]. Dans la seconde partie intitulée *délivrance* [7], Heller se défend contre les accusations formulées dans ces lettres [8].

Ces pièces nous donnent des détails précis sur les difficultés

[1] Le ms. appartient au libraire Jacobsohn de Breslau. Il a été écrit, il y a environ 150 ans, sous la forme usitée pour le rouleau d'Esther, sur parchemin, en écriture carrée. Le texte diffère fréquemment, seulement sur des points secondaires, de celui des éditions. Le récit est défectueux au commencement. L'introduction et le récit des événements jusqu'à la dixième année de la guerre de Trente ans manquent. Le ms. débute par les mots : והנה מאחר שהיתה מלחמה גדולה כעשר שנים וכו׳ (éd. Bresl., 1837, p. 5).

[2] כתב שטנה, cf. Ezra, 4, 6.

[3] Datée du dimanche, 15 ab 1640, revêtue de cinq signatures. Il y a là une erreur : le 15 ab ne peut jamais tomber le dimanche.

[4] Du mardi פ׳ עקב = 19 ab = 7 août 1640, revêtue de sept signatures.

[5] Du mercredi 27 ab = 15 août 1640, cinq signatures.

[6] 1634-1643.

[7] רחובות, cf. Gen., 26, 22.

[8] La réponse est datée du lundi 25 tebet = 7 janvier 1641.

Digitized by Google

que Heller s'attira en faisant renouveler les anciens décrets synodaux[1] contre la vénalité des fonctions rabbiniques, par une décision du synode provincial de Wolhynie[2] du 18 adar[3] = 12 mars 1640, et par une publication faite dans la synagogue de Jaroslav le 1 nissan = 24 mars 1640[4].

L'excellent homme, sans doute faussement soupçonné et accusé, s'est borné, avec la délicatesse exemplaire qui le caractérisait, à indiquer sommairement toutes ces contrariétés, dans le récit qu'il fait de ses malheurs[5]. Les documents que nous avons sous les yeux nous font connaître clairement ces tristes incidents. Se fondant sur les dispositions renouvelées et modifiées, Heller avait été chargé par le synode de notifier à la communauté de Lokacze d'avoir à renvoyer son rabbin R. Josel, qui était, au su de tous, un homme riche, mais qui, d'après ce qu'assurait Heller, jouait un rôle assez triste. C'est contre cette missive de Heller que se forma l'opposition de la communauté d'Ostrogh. Ils exigèrent que l'affaire du rabbinat de Lokacze fût encore une fois examinée lors de la prochaine foire de la Chandeleur, et que jusque-là Heller, vu sa partialité et ses préventions, s'abstînt de tout acte de judicature. Ils ajoutaient que R. Josel était nommé par sa communauté pour deux ans encore : ce qui l'autorisait à rester à Lokacze pendant ce laps de temps et même six mois au-delà jusqu'à ce qu'il eût encaissé ses nombreuses créances. Si leur proposition d'ajourner la décision finale à la foire de la Chandeleur ne paraissait pas acceptable, qu'on s'en remît à Heller, soit pour porter l'affaire devant le prochain synode, soit pour convoquer un tribunal spécial pour en décider. Dans ce dernier cas, ce serait à lui de supporter la moitié des frais qui seraient occasionnés.

Les Juifs de Krzemieniec et Luck déclarèrent brièvement s'en tenir aux mêmes raisons et insistèrent spécialement sur les sentiments malveillants de Heller à l'égard de R. Josel. Ces derniers osèrent même faire allusion à la parole de la Mischna : « Celui qui s'empare par la force des fonctions de maître et de juge, doit être considéré comme un fou arrogant et un scélérat[6] ». Heller

[1] Des années 1587, 1590 et 1597, cf. *Monatsschrift*, XVI, 222 et suiv.

[2] Le nom de la ville où eut lieu le synode n'est pas donné avec exactitude. Dans les éditions, elle est appelée ווישניטץ ou ווישנצי, dans notre ms. : ווישניץ, et dans les mss. 39 et 45 de la bibliothèque du Séminaire de Breslau : ווישצאקי.

[3] Dans notre ms. il y a par erreur אייר.

[4] Cf. la publication faite à Posen, à la date du jeudi 25 iyar = 17 mai 1640 ; Perles, dans la *Monatsschrift*, *l. c.*, p. 224.

[5] Voir מגלת איבה, p. 29 et suiv.

[6] Abot, IV, 9. Il est vrai que, dans la lettre, ils citent le commencement de la phrase החושך ע' מן הדין, mais il est évident qu'ils visent la fin de cette sentence.

Digitized by Google

réfute toutes ces épigrammes et ces accusations entortillées avec indignation et colère. Il dit qu'il n'est nullement prévenu contre R. Josel. Les accusateurs actuels étaient présents quand, au synode, R. Josel a été apostrophé de toute part pour s'être permis de l'accuser de prévention. Du reste, il est faux que R. Josel fût nommé encore pour deux ans et qu'il eût beaucoup de créances à recouvrer à Lokacze. R. Josel l'avait, au contraire, supplié de renoncer à toute mesure coercitive pour éviter qu'on sût publiquement comme il lui avait menti. Ses adversaires se donnent, d'ailleurs, un démenti à eux-mêmes, puisqu'à Lokacze il n'avait agi que comme leur fondé de pouvoirs.

Mû par un sentiment de dignité facile à comprendre, il repousse le reproche insolent d'avoir fait peu de cas d'une parole de la Mischna. Ses accusateurs savent comme tout le monde que son commentaire de la Mischna s'est répandu et a été accueilli avec faveur jusqu'au fond de la Turquie et en Palestine, et qu'il n'ignore pas les sentences de la Mischna. Il reconnaît volontiers que les charges de son ministère et ses affaires l'empêchent, à son grand regret, de retenir mot à mot chaque disposition particulière de ce livre. Mais lui reprocher d'avoir oublié un passage que chaque écolier studieux sait par cœur, c'est une sottise et une méchanceté gratuite, d'autant plus que tout le monde sait que cette sentence ne convient guère à sa conduite en cette circonstance. Du reste, l'affaire du rabbinat de Lokacze est vidée définitivement, puisque, le 10 kislew = 24 novembre, une nouvelle élection a eu lieu. Le même jour où il a écrit cette réponse, il a vu passer les messagers qui ont été envoyés auprès du rabbin nouvellement élu, R. Salomon b. R. Nathan [Spiro], exerçant à ce moment à Sandomir.

M. Brann.

I

כתב שטנה

להעדה הקדושה הרמה שליטי הגבורים הפחות והסגנים ראשי אלפי ישראל מנהיגי דקהלא קדישא ק"ק לאדמר יצ"ו. מוצת קסת סופר יובא היום לפני מעכ"ת להדיעכם (!) הוצעת דברים של האלוף ה"מ מ"ו יוזל ר"מ ואב"ד דק"ק לוקאטש[1], בצעקה וקובלנא, דבריו כולם מגיעים בהתנגדות נגד ה"מ הגאון הגדול מורה שודה של כתר ר"מ ואב"ד מו' ליפמאן נ', אשר הידה מציע לפנינו בק"ק לובלין ביריד

[1] Lokacze est une petite ville au sud-est de Wlodziemierz.

Digitized by Google

גראמניטץ[1], גם בק"ק ווישניטץ והיום שלישית הגדיל צעקתו, באמרו טמנהיגי קהלתו דק"ק לוקאטש קבלו אותו לאב"ד ור"מ אליהם עוד על שתי שנים רצופים. והמורדה שודה הגאון האב"ד ור"מ שלכם שי' שולח יד מגילת סתרים, ובדבריהם מטמונים לבטלו להיות לו ר"מ ואב"ד שם. גם הוסיף לדבר באמרו שהרב הגאון שלכם שונא לו ואינו יכול לעמוד א"ע לפני כבוד כסא הדין מחמה[2] השנאה, והגאון מתאמץ א"ע לישב כסאות למשפט עליו עם סוחרים, גם הגביות עדות וכתבים וזכיות הגאון מוחה בידו ליתן, ויש לו סך עצום חובת בקהלתו, ויע"ז המגילת סתרים והמחאה כנ"ל נתנזק לו נזקי רבות בענין החובת שלו שאין יכול להוציא. בכן אין לנו לבוא להורות את רום כתר הדרך והמעשה לעשות, כי ב"ד הגדול והיפה כי"ב ימצאו תועלת דשווי' לתרווייהו להשקיט הריב ושלא להיות הרב נדחה בפתפפ[3] פתאום מהם, וכדי להוציא החובת נתנו אנחנו זמן אף אחר זמן כלות הרבנות שלו על חצי שנה להיות על ממשלתו בכל תוקף ר"מ, כדי בתוך משך הזמן יציל ויוציא חובתיו ולהיות שם עד יריד גראמניץ, ועכ"פ לברך ולדבר לפני המלך דרך כבוד למשוך ידו ממנו מלדן אותו עד זמן הנ"ל. ובלתי ספק איש אלקים כמודהו ימוש בעצמו מזה, ואם לא יקויים חוות דעתינו יתרחב המשפט עד האסיפה הסמוכה, ובאם לא יהיה האסיפה הנ"ל בקרוב, אזי הברירה להמאה"ג נרו באם שירצה לאסוף ר"י ור"מ הרשות ביד הגאון אב"ד, והוא מחויב ליתן דמי חצי ההוצאה האסיפה, ואם לא ירצה המאה"ג לאוספם אזי משפט והדבר הזה ידי תולה ועומד עד עת האסיפה ראשונה להיות מתי שיהיה בראשונה, והב"ד והזכיות וכתבים שיצטרך הרב מהר"י אין למחות מליתן לו, ועל השמשים ונאמנים דק"ק גזירותינו בעונש העברת אומנות ע"פ תיקון מדינה ליתן הכל כתוב וחתום ממה שידוע להם. וכבוד אומרים כולנו להגאון הנ"ל שמצאנו היום לבלתי היות זאת נגד כבודו והודו למנוע את עצמו מדינים של ר"ם מוהר"י אב"ד הנ"ל, באשר בוודאי בעצמו יעשה זאת. כה דברי הנאמנים והשלימים עמכם היום זה יום א' חמשה עשר באב תי"ו לפ"ק. וכל הב"ד והכתבים וזכיות אשר יגבה הן בקהלתכם הן בק"ק לוקאטש יהיה הכל כתוב וחתום בחתימות טבעת שלא לפתוח ולהיות מונח ביד מעכ"ת עד זמן משפט הנ"ל.

נאר'[4] . . . . .

ונאר' נתן נטע יכונא בן לא"א מרנא ורבנא משה מרדכי כהנא ז"ל[5]

[1] C'est le terme polonais gromnice = chandeleur.

[2] Lire מחמת.

[3] Le פ qui se trouve à la fin de la ligne est le commencement du mot suivant et sert ici de gardien de la ligne.

[4] La première signature, qui était probablement celle du président du rabbinat, manque dans l'original. Il est probable qu'en 1640 R. David b. Samuel ha-Lévi, l'auteur du commentaire du Schulchan Arouch טורי זהב, qui était originaire de Wlodziemierz, était déjà en possession de cette fonction (cf. Dembitzer, כלילת יופי, p. 22 *b.*, et Azulaï, I Daleth 37). Serait-ce avec intention qu'il s'est abstenu de signer le présent acte?

[5] Il donna une approbation aux Derouschim sur la Genèse, imprimée sous le titre

Digitized by Google

וטאי׳ גדלי׳ ב״מ ישראל שלמה המכונה ר׳ זלמן ז״ל איש ירושלים.
ונאי׳ יצחק בלא״א חיים ז״ל.
וטאי׳ אליעזר בר יעקב ז״ל.
ונאי׳ שלמה המכונה זלמונה בן הגאון מהו׳ שמואל הלוי ז״ל.

גם שאר האלופים מנהיגי הקהלה היושבים ע״ז בשולחן מלא אך ורק שאח״כ נסעו מיריד לביתם ועל כן לא באו כולם על החתום, אבל הסכמת כולם יחד לדבר אחד ככל האמור למעלה הסכימו יחד. כן נצטוויתי לכתוב ולחתום מפה הקדוש הגאון אב״ד והאלופים מנהיגים יצ״ו החתומים הנ״ל, נאו׳ נתן לוי שמש וסופר דק״ק אוסטרא.

הנה עיניני (!) הרואות דברים מאירים כספירים, אשר יצא מפי גזירת עירין מאמרי קדישין קהלא קדישא דק״ק אוסטרא יצו ומלכם בראשם הגאון אב״ד שלהם יצו, הטיבו את אשר דברו דרך כבוד אל כבוד הגאון נ״י האב״ד שלכם יצו במקומו עומד על אוזן שומעת לעצת חכמים החושך עצמו מן הדין כו׳, ומי הוא זה אשר יגש אל מקום המשפט ולדון בע״כ ד״ן אין לו שחר, ולא יאומן כי יסופר וידענו נאמנה כי יקומו דברינו אלה באזני הגאון הנ״ל יצו, ומטיבותיו וענוותינותיו ימנע ויחשך את עצמו. וחלילה הוא לנו מלחשוד את הגאון יצו וחלילה שיעלה על לב דבר זר, כי כל מגמתינו להשקיט הריב בטרם התגלה כפוטר מים כו׳, בכן אנחנו אלה פה היום מוכנים להסכים עם אותם שזרזוני הישר בעיני אלהים ואדם, שיסלק הגאון יצו א״ע מלישב על משפטו של הרב מ׳ יוזל יצו, ויהיה הגאון הזה בשב ואל תעשה עד אשר יאספו העדרי הרועים ביריד יערוסלב ואיש על מקומו יבא בשלום. את זאת מצאנו דרך הישר באם שיסכימו עמנו שאר ראשי הקהלות יצ״ו. כ״ד יושבי ק״ק קרעמניץ החותם יום (!) יום ג׳ לסדר עקב תשמעון את המשפטים האלה ושמר ה׳ אלהיך את הברית כו׳

נאים חיים בלא״א מו׳ שמואל איש צבה[1].
ונאים אליעזר בן לא״א מו׳ ברוך זל ה״ה.
ונאים שלמה בלא״א הר״ר ישראל איסרל יצו.
נאים יוסף בא״א הרר אהרן.
ונאי׳ משה ונאי׳ יצחק בלא״א מ׳ שמואל שליטא[2]
ונאי׳ אברהם בלא״א כמ׳ צבי הירש כ״ץ שליטא.

הן היום הובא (!) לידינו שני כתבים הבאים כ״א כתובים וחתומים משני עבריהם מגאוני ואלופי תרי ק״ק הראשיות יצ״ו בעסק ועניין האלוף ומ׳ מו׳ יוזל יצ״ו אב״ד דק״ק לוקאטש, וראינו להסכים עם אלופי ק״ק אוסטרא יצו להשלים משך זמן רבנות של האלוף המ׳ מו׳ יוזל בק״ק

de קול יהודה, et à l'édition de Lublin de 1645 du מגיד מישרים attribué à R. Joseph Caro.

[1] Ses approbations se trouvent en tête du ס׳ הזכרון (Prague ? 1640 ?), du מגיד מישרים, attribué à R. Joseph Caro, et du ס׳נחלת יעקב de Jacob b. Naphtali de Gnesen. R. Abr. Rapaport de Lemberg prononça son oraison funèbre en 1649 ; il l'appelle son parent (מחותנו) ; cf. איתן האזרחי, f° 48 b.

[2] Peut-être est-ce le même que R. Isaac de Krzeminiez, dont R. Abr. Rapaport fit l'oraison funèbre en 1643.

Digitized by Google

לוקאטש עד חצי שנה, ואם יתלונן א׳ מק״ק הנ״ל אז לא יעמוד לפני כסא המשפט של האב״ד הנ״ל, הלא ישווה להם הב״ד הג׳ וישפטו שם על חורת דעת תרי הקהלות ראשיות יצו, שהגאון יסלק א״ע מלישב על משפטו של האב״ד מק״ק לוקאטש, וזכיות יתנו למהו׳ יוזל בלי מוחה ומעכב כל מה שיצטרך ובעונש גזירות שאר ק״ק על השמשים ונאמני׳, אם יעכבו מליתן לו. והכל אנו גורים (!), כשאר הקהלות הראשיות כ״ד היום יום ד׳ ז״ך מנחם היו לפ״ק פה ק״ק לויצק יצו.

נאי הצעיר יוסף בלא״א מו׳ אליקים הנקרא געץ זל ה״ה[1].

נאי׳ ישראל ונאים יעקב ונאי׳ שרא[2] ברוך ונאי׳ משה נחום.

II

רחובות

ואני יום טוב החתום בשולי הירידה חלילה לי לעבור ע״ד במ״ע ובמ״לת לבטל כתוב שמיע בין אחיכם ולא תשא שמע שוא, ועוד שלא לעבור על תקנה שלא ליתן שום הזמנה כ״א שיציע דבריו תחילה לפני הראשים דקהילה ההיא, ואתם העבירו[3] התקנות מליתן ליד התובע, ואף שהכתבים נוגעים בכבודי הקב״ה יתברך יתן בי כח להיות מן הנעלבים ואינם עולבים שומעים חרפתם ואינם משיבים. ואני ת״ל נקי מפשע וחשדו אותי במה שאין בי. ומה שכתבו שמנהיגי קתלתו (!) קבלו אותו, הלא אנכי הייתי במחיצתם ועמהם שבתי ולמה לא גלו את אזני שמץ מנהו. והן אמת כשביקש להרחיב זמנו עד ח״י אייר הסמוך לו שלא יכולו ק״ק לוקאטש וכהשוועדתי[4] בווישניקא, וכתבתי אני בעצמי לק״ק לוקאטש כפי הסכמת כולנו, אמר אז שאני שונא לו והשתיקוהו כולם באמרם הם (!) מלהזכיר. ועוד וכי קטלא קני׳ באגמא אנא שאין אני יודע שהשונא פסול לדון, וגם בלובלין השתיקוהו ולא הניחוהו לכנוס לפני המתוועדים, ואנכי לא ידעתי מה הגיע אליהם ששמעו לקולו עכשיו יותר מאז ומקדם. (ב) כתבו שמנהיגי הקהל דק״ק לוקאטש קבלו אותו לר״מ ואב״ד, ואני כותב מגילת סתרים לבטלו ממנו. אם קבלו אותו למה לו נתנו לו כתב רבנות ואם נתנו לו למה לא מראה אותו, אך אמת הדבר שאנשי קהלתו הם בעוכריו, והא ראי׳ כשמעתי (!) כשהוא (!) חושד אותו כנ״ל רציתי לגזור בחרם על קהלתו, כל מי שיש תחת ידו כתבים ממני, יראה אותן לעין כל, אך הוא בעצמו עכוב (!) אותי מפני כבודו שלא תגלה ששקר דיבר. (ג) שכתבו שאמר

[1] C'était le gendre de R. Méir de Lublin ; il mourut rabbin du faubourg de Lemberg (ou des faubourgs חוץ לחומה), le 17 septembre 1651 (מצבת קדש, I, n° 43). Outre les ouvrages cités par Dembitzer, כלילת יופי, 26 *b*, 43 *a*, il y a encore de lui les consultations : n° 22 datée du vendredi 5 mars 1649, n° 44, datée du lundi 27 novembre 1647, et probablement aussi le n° 46 de la collection איתן האזרחי.

[2] Il faut lire sans doute ישראל.

[3] Lire תעבירו.

[4] Ces trois derniers mots sont peu lisibles dans l'original.

Digitized by Google

שאני דוחה מליתן לו גביות עדות, הלא כל מנהיגי ושמשי דקהלתינו אדרבא יפידון שציוויתי ליתן לו הכל ע"פ הדין והתקנה כתוב וחתום (ד) שהגדיל צעקתו שע"י נתנזק צרורת רבות בענין החובת, אין זה כי אם גם לתלות בוקי סריקו באנשי ק"ק לוקאטש כאלו היותם לווים ולא - משלמים, כי לא בא כ"א פעם א' ליקח הזמנה על ב' ב"ב מק"ק ברעסטיטשקי [1] לערך קל"ה זהובי, ואותו הזמנה גם הרחקתי ידי ממנו והמחתי לכתו' ולחתו' מהראשים. (ה) כתבו הראשים יצ"ו ידעו אופן מילתא דשוויה לתרווייהו להשקיט הריב, אני והוא אינו בגדר א' כלל וכלל, וכ"ש וק"ו במה שאמרו להשקיט הריב שמשווים אותי ואותו אטר לא כן ידברו, ולא הידה להם כזאת להעלות על שפתם. הכלל מה לי ולו אין מריבה אתי ולא במחיצתי הוא יריב, ואני יושב שוקט על אמרי ודברי בעול הורה ועול צבור כידוע (ו) שכתבו שנותנים לו עוד זמן על חצי שנה מבלי שמוע בין [2] אחיכם אם יוכלו לסבול עוד אנשי ק"ק לוקאטש ז) כתבו שידברו הראשים על לבי להניחו שם עד גראמניץ, כבר כתבתי שאין הדבר תלוי בי ומעולם לא מחיתי בהם, ואודת חובתיו דברים בדוים הם כמ"ש (ח) כתבו איש אלקי' חכם כמוני וודאי אחשוך עצמי לישב עליו על ככא דין. אם איש אלקי' אני תרד כבודי כ"כ להשליכני משמים ארץ להטפיל כבודי מתחת ולפרסם קלוני ברבים שאני טועה בדבר משנה, ואם היה בעיניהם אמת היו לי להזהיר בינו לבין עצמו. ט) עוד מוכיח סופו על תחלתו, שהרי באסיפה בק"ק ברעטיצקע [3] ואף הוא הידה שם ולא פצה פיו והלך לדרכו (י) עוד כתבו בעת האסיפה אדון עמו. אם אני כשר לו לדין, ע"ז דוי לבי וידוו כל הדווים, כי מה לי ולצרה זאת. מי פתי יסור הנה ולא יבין שאין לדיין לדין על זה. ולמעלה קראו אותי חכם ועתה עשוני פחות מן השוטים, אבל כל אלה עיניהם הטעתו לא שמרו [4] על לב שמוע בין אחיכם ולא תשא שמע שוא, ע"כ הלבינו פני וכדי בזיון וקצף. (יא) שכתבו לקיים תוקף אגרת זה קשה מן הראשונות, כי לא כן מדות התוחכה להודיע לי כך וכך, ואם לא השיבותי כהוגן, אז היה לכם לפרסם, ברבים ואם לא רצו להודיע, הרי הם נפלו במה שחשדו אותי, ואין בי ת"ל אף שמץ דברי פשע (יב) כתב השני הוא מק"ק קרעמניץ שהסכימו והשיחו רבנן את כל דברי ק"ק אוסטרא, וא"כ כל התשובות שלמעלה גם אליהם. אך הוסיפו וכתבו פרושו שאקבל עצת חכמים כמאמרם ז"ל החשך עצמו מן הדין כו' ולא העלו על שפתם שהוא מאמרם אך בלשון צח ולחשוך מן הדין כו' אב"ד ק"ק זאת פירשו שאני טועה בדבר משנה. והם עצמם וכל העולם יפידון ויגידון דלמפורסם אין צריך ראי' וגם אין בזה משום התפארות ח"ו, כי מה שנתפשט בכל העולם האף בקצוי ארץ תוגרמי' ובארץ הקדושה תוספותי על משניות, שא"כ יראה מתוכם כי כפל כפליים לי במשניות בעז"הי

[1] Beresteczko, bourg de Wolhynie, sur la rive gauche du Styr, au nord de Brody.
[2] Dans l'original, le yod est placé en travers du mot.
[3] Sans doute identique avec la petite ville citée plus haut.
[4] Peu lisible. Peut-être שמו.

Digitized by Google

שעכ"ז אין כולם על שפתי מפני טרדות הצבור והעולם. אבל משנה זו שאף נערים יודעים אותה, ואיך יחשדוני על משנה כזאת, אבל האמת יורה דרכו שאין ענין המשנה למשועבד ולא יוכל למנוע ואפילו בא' רך וא' קשה חייב להזקק להם כל שאין סכנה בדבר, ולכן שב עליהם מדה שחשבו עלי (יג) כתב השלישי הוא מק"ק לויצק, והמדקדק בדבריהם יאמר כדשכבו וניימו אמרו להא מלתא (יד) בענין גביות עדות וזכיות הגבילו זמן ל' יום, ובאם ח"ו לא יתפשרו, אם קהלו אינו מרוצה בו, מדה לי בכך ולמדה לי להשיב על דבריהם בטלים אשר ל' ה' ד' מ'. (ט"ו) כתבו הזכיות יהיו מונחים ביד הנאמנים, ולא כן כתבו ק"ק אוסטרא, רק שיהי' מונחים ביד ראשי ק"ק פה, והראה בזה ק"ק לויצק שחושדים ואינם מאמינים לראשי ק"ק פה, ושמעה הולך בכל הארצות שהיא מלאה משפט וצדק ודי בזה (ט"ז) כלל העולה על כולנה, והיא תשובה נצחת לשלשה הקהלות, איך לא שתו לב למה שעשו בעצמם תקנה בחרמות ונדוים גדולים בענין קבלת הרב, והיא הסיבה אמיתיות (!) והמפורשת דק"ק לוקאטש, ואני לא באתי מלדבר מזה אך להסיר התלונה מעלי ואף לא להשיב אמרים להק"ק שבניי ואהביי יודעין יושרי תמתיי (!) וגם ראשי דק"ק לא השיבו כלום על כל, האגרת, וגם ביום עשירי לכסליו התאספו עשרים אנשים בק"ק לוקאטש ובחרו רב א' והוא האב"ד דק"ק צויזמר ה"ה מהור"ר שלמה בן הגאון מו' נטע ר"מ ואב"ד דק"ק קראקא זל ה"ה [1], וכהיום יום ב' כה טבת א"ת עברו המשולחים אחר הרב דרך

ליפמן לוי העלר.

[1] Cf. à son sujet קריה נאמנה, p. 59, 66, 268, et עיר הצדק, p. 58. A Sandomir (= צויזמר) un descendant de Heller subit aussi le martyr en 1698 (d'après un ms. אמ"ר que j'ai sous les yeux en triple exemplaire et qui énumère huit martyrs). Il est dit à son sujet וא"כ הקדוש והטהור מהור"ר יום טוב ליפמן במהור"ר מאיר נכד הגאון בעל תוספות יום טוב מנזע ישרים. Cf. Ben Jacob, Mem, n° 1780, où פמיד"א doit être corrigé en פפד"מ, Wolf, III, p. 380.

Digitized by Google

NOTES ET MÉLANGES

UNE MISCHNA MAL COMPRISE[1]

I

Une lettre de mon collègue M. Simonsen, de Copenhague, m'apprend que l'explication que j'ai donnée de la Mischna de *Sabbat*, 140 *b*, se trouve déjà dans plusieurs commentaires. Il me reste, du moins, l'humble mérite d'avoir appelé l'attention sur cette explication, qui me paraît irréfutable et qui semble avoir échappé aux commentateurs modernes tels que M. Schwarz, l'éminent commentateur de la *Tosifta* (cf. son édition de la *Tosifta*, *Sabbat*, p. 118).

M. Simonsen est remonté jusqu'aux premières traces de cette explication et m'a autorisé à communiquer aux lecteurs de la *Revue* les résultats de ses recherches.

Déjà Rabbénou Hananel (dans le Talmud, édition Vilna), remplace, dans la Mischna de *Sabbat*, 140 *b*, le mot רעי par les mots שאר בהמות, qu'il oppose à פטם. Ainsi il dit : גורפין המאכל של בהמה מלפני הפטם ומאכל שאר בהמות מסלקין לצדדין. Meïri dit, plus explicitement (*ib.*, éd. Vienne, 1862, f° 79 *b*) : מפני הרעי כלומר שאר בהמות של מרעה שאין מדקדקין בהם כל כך וכו'. Un passage analogue se trouve dans les חידושים, attribués (à tort) à R. Nissim (éd. Varsovie, 83 *a*), et où on fait remarquer que R. Jonathan a adopté également cette explication. Elle est restée ensuite dans l'oubli pendant plusieurs siècles.

Vers 1800, le savant R. Manassé ben Porat, de Vienne, auteur de l'ouvrage אלפי מנשה et d'autres travaux, pendant un séjour qu'il fit auprès du bibliophile R. Joseph, de Viasin, près de Vilna

[1] Voir t. XX, p. 307.

Digitized by Google

(voir Zunz, *Zur Geschichte und Literatur*, p. 244), apprit de ce dernier l'explication de רעי, appuyée sur le verset de I *Rois*, v, 3, et le passage parallèle du *Jeruschalmi*. Il trouva cette explication tellement satisfaisante qu'il la communiqua immédiatement, dans une lettre envoyée par un exprès, à son disciple R. Jehuda Loeb, deuxième rabbin de Kowno. Plungian, qui raconte cette anecdote dans son בן פורת (Vilna, 1858, p. 12-13), n'accepte pas personnellement cette explication ; il fait dériver le mot אוכל du *Jeruschalmi* de la racine כלה et dit : מה שיותיר מן הפטם ישחית ויכלה ברעי.

Cette interprétation fut ensuite adoptée par R. Samuel Abigdor, qui la mentionne dans une note de son תנא תוספאה, commentaire sur la *Tosifta* (*Sabbat*, XVII, 2) imprimé à Vilna en 1841. Mais, tout en approuvant cette interprétation, il n'ose pas s'écarter, dans son מנחת בכורים, des autres commentateurs. Il est probable que R. Hirsch Chayot a puisé à la même source (גדול אחד) l'explication qu'il donne du mot רעי dans ses notes marginales sur le Talmud (imprimées à Vienne en 1844). Dans המטביר (Varsovie, 1858), Schönhak traduit également le mot רעי par « bétail au pâturage », mais on y trouve la faute d'impression שבת ק"י (au lieu de שבת ק"מ), que Schulbaum reproduit fidèlement *s. v.* ראי dans son אוצר הכללי (Lemberg, 1880).

D'où provient donc l'erreur commise par Raschi et Maïmonide sur le sens de ce mot ראי ? C'est qu'ils avaient sans doute dans leur Mischna la leçon ראי (au lieu de רעי) et que ce mot ne peut signifier qu' « immondices ». Dans son commentaire sur la Mischna (éd. Naples, 1492), Maïmonide dit : וראי כמו רעי (cf. דקדוקי סופרים, *ib.*). Dans les éditions qui ont רעי, on n'a naturellement pas compris l'explication de Maïmonide et on a imprimé ces mots absurdes ורעי כמו רעי. L'édition de Vilna a cette correction fausse : רעי כמו ראי ; il faut mettre le contraire : ראי כמו רעי.

C'est cette leçon de ראי, que Maïmonide, et sans doute aussi Raschi et d'autres commentateurs, avaient devant eux (la Mischna, éd. Pisaro, a également ראי), qu'il faut rendre responsable de l'oubli dans lequel était tombée l'explication vraie du mot רעי.

Leipzig, 1er octobre 1890.

PORGÈS.

M. L. Bank, de Paris, et M. Halberstam, de Bielitz, nous ont transmis des observations analogues à celles qui précèdent.

Digitized by Google

II

L'explication que mon cher collègue M. le rabbin Porgès a donnée de la Mischna de *Sabbat*, 140 *b* (*Revue*, tome XX, p. 307), en s'appuyant sur le texte du *Jeruschalmi*, ne me paraît pas pouvoir être acceptée. Cela pour plusieurs raisons. Ainsi, M. Porgès commence par corriger le texte du *Jeruschalmi*, auquel il ajoute le mot מה, et il invoque ensuite ce texte, qu'il a lui-même modifié, pour corriger le texte de la Mischna et lire מלפני au lieu de מפני. En second lieu, si vraiment la Mischna, comme le prétend M. Porgès, voulait désigner « le bœuf de pâturage » par le mot רעי [1], qu'on ne rencontre qu'une seule fois dans la Bible, pourquoi n'emploierait-elle pas le mot biblique בריא (I *Rois*, 5, 3) pour désigner le « bœuf à l'engrais » ? Enfin, si la Mischna, en expliquant la façon dont il est permis de nourrir le bétail le jour de sabbat, avait tenu à opposer le bœuf de pâturage au bœuf à l'engrais, pourquoi les suppose-t-elle placés devant deux crèches différentes, quand il serait bien plus logique de supposer une seule crèche. En effet, les mots : גורפין מלפני הפטם indiquent une crèche vide, au moins en partie, puisque l'action de גריפה ne peut s'appliquer qu'à la poussière et aux petites pierres mêlées au fourrage, ou encore au restant du fourrage qu'on pousse d'une partie de la crèche à l'autre. Les mots מסלקין לצדדין font croire, au contraire, à une crèche remplie de fourrage. Donc, si la Mischna avait voulu opposer le bœuf de pâturage au bœuf à l'engrais, elle aurait dû dire גורפין מלפני הפטם אבל לא מלפני הרעי, ou, en supposant qu'il faille faire סליקה לצדדין avant גריפה, מסלקין לצדדין מלפני הרעי וגורפין מלפני הפטם. De plus l'explication donnée par M. Porgès rend étrange l'opinion de R. Dossa ou R. Jossé, qui irait jusqu'à permettre d'enlever le sabbat du fourrage placé dans la crèche devant le bœuf de pâturage pour y mettre d'autre fourrage. Ou bien les mots מסלקין לצדדין מלפני הרעי signifient-ils qu'il est permis de mettre de côté le fourrage destiné au bœuf à l'engrais, mais avec défense de nettoyer totalement la crèche pour y placer du fourrage devant le bœuf de pâturage ? Dans ce cas, on ne comprendrait plus le *Jeruschalmi*. Car, d'abord, la crèche ne contient aucun restant du fourrage mangé par

[1] Les premiers manuscrits lisent ראי, au lieu de רעי ; cf. Maimonide, commentaire, et *Dikduke Soferim*. La mischna du Jeruschalmi a aussi la leçon ריעי, et non רעי. Du reste, ce n'est pas M. Porgès, mais M. Schulbaum, qui prétend à la priorité de cette explication contestable du mot רעי. Cf. son אוצר המלים הכללי, p. 265.

Digitized by Google

le bœuf à l'engrais, et ensuite le bœuf de pâturage ne mange pas le restant, mais le fourrage placé devant lui.

Les arguments empruntés par M. Porgès à la Boraïtha de *Sabbat*, 140 *b*, et à la *Tosifta* ne me semblent pas non plus très heureux. Car, si les *Hakamim* ne veulent réellement pas établir de différence entre le פטם et le רעי, on devrait dire : רח"א אף מלפני הפטם אין מסלקין לצדדין. Mais c'est précisément à cause de cette Boraïtha que les commentateurs ont été obligés d'interpréter la Mischna comme ils l'ont fait. Les mots אחד זה ואחד זה et כאן וכאן, comme le disent Raschi et, après lui, R. Nissim, ne peuvent se rapporter qu'aux deux parties de la crèche. Il suffit d'avoir vu une fois une crèche dans une étable pour savoir qu'on ne la remplit pas complètement de fourrage, mais qu'on en laisse une partie vide pour y faire manger le bétail. C'est à propos de cette partie que R. Dossa dit qu'il est permis de nettoyer ע"י מגריפה pour le bœuf à l'engrais, parce qu'il se montre plus difficile pour la nourriture que le bœuf de pâturage. Quant à l'autre partie qui est remplie de fourrage, R. Dossa dit qu'on peut enlever une partie du trop-plein מסלקין לצדדין pour que le fourrage ne soit pas souillé en tombant par terre. Le *Jeruschalmi* demande alors : מפני מה « Pourquoi R. Dossa ne permet-il d'enlever le fourrage que lorsqu'il s'agit d'un bœuf à l'engrais et non aussi בשאינו פטם ? » Et le Talmud répond : שהפטם מותיר הרעי אוכל. « Parce que le fourrage mangé par le bœuf à l'engrais est exposé à recevoir de nombreuses immondices », en d'autres termes, le fourrage qui tombe par terre dans une étable où se trouve le bœuf à l'engrais est plus exposé à être souillé.

A mon humble avis, ce n'est pas la Mischna qui a été mal interprétée par les commentateurs, mais c'est le *Jeruschalmi* qui n'a pas été compris pas plus par M. Porgès que par l'auteur du קרבן העדה et celui du פני משה.

Carlsruhe, 11 septembre 1890.

AD. SCHWARZ.

UNE VERSION ABRÉGÉE DE LA GRAMMAIRE DE MOISE KIMHI

Le manuscrit de M. Epstein dont nous avons parlé dans cette *Revue* (t. XX, p. 138) renferme, dans sa troisième partie, la célèbre

Digitized by Google

grammaire de Moïse Kimhi מהלך שבילי הדעת (appelée aussi par abréviation מהלך) sous une forme notablement différente du texte imprimé de cette dernière. Avant d'indiquer en quoi consistent les variantes, nous donnerons un rapide aperçu des chapitres du traité de Moïse Kimhi, qui se distingue surtout par sa concision. On peut le diviser le plus facilement en vingt chapitres contenant ce qui suit : 1° Les parties du discours ; les noms ; les particules ; 2° le verbe et les catégories grammaticales usitées pour sa conjugaison ; 3° les lettres ; 4° les règles des lettres אהוי et בגד כפת, et les règles des accents, en appendice ; 5° les voyelles ; le Scheva. Après cette partie générale, vient l'exposé des règles de la formation des mots, avec la répétition du paragraphe sur les trois parties du discours qui se trouve au début de la partie générale. Puis on trouve : 6° la théorie des genres du nom dans ses rapports avec le verbe ; 7° les formes radicales et la flexion des noms ; 8° le verbe et ses huit formes radicales (בנינים) — chapitre le plus long du livre — ; 9° les verbes פ"נ ; 10° les verbes פ'א et פ'י ; 11° les verbes ע'ו ; 12° les verbes ל"א et ל"ה ; 13° les verbes ל"א פ"נ 14° les verbes ל"ה פ"נ ; 15° les verbes avec faible son initial et désinence ; 16° les verbes avec נ au commencement et à la fin ; 17° les verbes ע"ע ; 18° les verbes quadrilittères ; 19° le verbe avec les suffixes objectifs ; 20° autres règles sur les suffixes pronominaux. (Je me sers de l'édition d'Elia Levita, dans la collection דקדוקים ; Venise, 1546, p. 2 *a* — 44 *b*.)

Dans le chapitre I, le passage השם מחלק לארבע חלקים manque, et l'énumération des parties du discours (שם מלה פעל) est immédiatement suivie de la spécialisation des noms : השם ארץ שמים (2 *b*). A la fin du premier paragraphe de cette énumération, le mot העצם manque, le terme שם העצם n'étant pas encore employé dans cette version.

Le chapitre II est tout différent dans notre manuscrit ; la terminologie surtout diffère de celle du texte imprimé ; en outre, la conclusion du chap. I (sur les particules) est transposée au commencement du chap. II, et est augmentée de l'énumération des pronoms et suffixes pronominaux. Voici les termes de toute cette partie, en supprimant la ponctuation et les exemples faciles à y adapter :

המלה והכנויים הפשוטים והמרכבים. המלה היא אשר אין לה טעם כמו אך רק גם כי כה אשר את על אל עם למען בעבור בגלל לא אל בל אפס בלתי זולתי. והכנויים הפשוטים הוא לנעלם אתה לנמצא אני למתדבר ולרבים הם אתם אנחנו ולנקבה היא את הן או הנה אתן או אתנה. והנשתרים אתה אני או אנכי אנחנו. והכנויים המרכבים

Digitized by Google

עם בכלם הבי"ת בו בך . . . . הכ"ף כמוהו . . . . הלמד לו לי . . . המם ממנו או מנהו . . . . מהן מכן. הפעל. הפעלים נדברים לנגד שלשה והם נעלם נמצא מתדבר פעל לנעלם פעלת לנמצא פעלתי למתדבר וכן בלשון רבים פעלו לנעלמים פעלתם לנמצאים פעלנו למתדברים ולנקבה: פעלה נעלמת פעלת נמצאת פעלתן נמצאות והנשתרים שלשה פעלו פעלתי פעלנו. והבינונים בתוספת הכנויים שהם אני אתה הוא נודעים יאמר אני שומר אתה שומר הוא שומר. וכן הפעול. והצווי לנמצא לבד. והאי"תן אפעל מתדבר יפעל נעלם תפעל נמצא ולרבים נפעל יפעלו תפעלו ולנקבה תפעל נעלמת תפעלי נמצאת תפעלנה לנעלמות ולנמצאות והנשתרים אפעל נפעל.

La dénomination des trois personnes si différente, dans le ms., de celle du texte imprimé est particulièrement digne de remarque. Le ms. appelle la première personne מִתְדַבֵּר (*sic* ; grammaticalement il serait plus exact de l'appeler מְדַבֵּר), au lieu de : מדבר בעבור עצמו, c'est l'exacte reproduction de l'arabe מתכלם ; la troisième personne est appelée נעלם, au lieu de נסתר du texte imprimé ; la 2e personne נמצא (cf. la dénomination שאינו נמצא, usitée par Ibn Ezra et Joseph Kimhi pour la 3e personne) ; le texte a נוכח (ce dernier terme est aussi employé par Ibn Ezra et J. Kimhi). La certitude que ce chapitre, qui se trouve à la place du 2e chapitre du texte imprimé, est bien de Moïse Kimhi, que, dès le principe, il faisait partie de sa grammaire, et que, par suite, il ne faut pas supposer l'interpolation d'un auteur postérieur, est établie par le fait que le chapitre XX, qui est omis dans le ms., s'y trouve également.

Les chapitres III, IV, V, VI, VII manquent tout à fait dans le ms. Ils contiennent les règles des sons et du nom, parties essentielles de toute grammaire hébraïque et qui précèdent aussi l'exposition des verbes dans la grammaire de Joseph Kimhi. Dans la première rédaction de son traité, Moïse Kimhi paraît avoir songé avant tout au verbe.

Les chapitres VIII-XIX, qui ne contiennent, à vrai dire, autre chose que des paradigmes entremêlés de quelques exemples, offrent une foule de différences entre notre ms. et le texte imprimé. Mais ces différences consistent, en grande partie, en ce que le texte du ms. est plus court que le texte imprimé, conservant mieux le caractère paradigmatique, enfin dans la manière de classer les diverses formes verbales et dans l'admission de quelques formes nouvelles. Il serait sans intérêt et trop long d'énumérer ici les variantes les plus importantes du manuscrit avec le texte imprimé. Il suffira, pour la connaissance des faits, de citer quelques passages du texte imprimé et d'indiquer les variantes

Digitized by Google

du ms., en mettant entre parenthèses les mots qui manquent dans ce dernier :

1. Dans le chap. VIII (15 *b*) :

בנין נפעל הדבק בו נפקד (העבר בפתח אם לא בהפסק) נפקדת נפקדתי נפקדו (או נפקדו לעולם נשמרו) נפקדתם נפקדנו נפקדה (או נפקדה בטעם מלמעלה כמו אחת מהנה לא נשברה) נפקדת נפקדתן הבינוני נפקד (בקמץ אם לא בסמוך) נפקדים נפקדת (או נפקדה בטעם למטה כמו רוח נשברה) נפקדות.

2. Du chap. XI (25 *a*) :

בנין הפעיל הבין (הַבִּינוֹת או) הֲבִינוֹת הֲבִינוֹתִי (או הֲבִינוֹתִי) הבינו הבינותם הבינונו הבינה הבינות הבינותן (או הֲבִנְתָּ הבנתי) וכן כלם.

3. Du chap. XIII (31 *a*) :

(בנין הקל מ)חסרי הפא ונחי הלמד שלמדהם אלף נשא נשאת נשאתי נשאו נשאה נשאת נשאתן (ובא ונשו את כלמתם כדרך בעלי ההא) הבינוני נושא נושאים נושאת חן בהעלם האלף (ובא בתנועת האלף נושאת כסף וזהב נושאה) נושאות.

La ponctuation dans le ms., qui, pour ces paradigmes, sans doute les plus anciens et les plus complets en leur genre, est particulièrement importante, peut être considérée comme très exacte, et on n'y trouve pas les fautes qui pullulent dans le texte imprimé que j'ai sous les yeux. Il faut remarquer que הכנוים n'est pas ponctué : הַכְּנוּיִם, mais הַכָּנוּיִם. Sur la marge et parfois aussi entre les paragraphes, notre manuscrit a des gloses contenant, en partie, des corrections d'après le texte imprimé (par ex. la première parenthèse du premier exemple ; la seconde du troisième exemple) et, en partie, d'autres additions. En deux endroits la glose est précédée de la notice ס"א (= ספר אחר), notamment au chap. 15 (33 *b*), avant la glose הפעול ירוא ירואים ירואה ירואות (ce passage ne se trouve pas dans le texte de l'édition), et au chap. 17 (36 *b*), avant le passage qui se trouve effectivement dans le texte : הפעול תום תומים תומה תומות. Ailleurs le glosateur critique une opinion de l'auteur, au chap. 12 (29 *a*) :

לא מצאנו משרש גלה בנין זה (savoir le Poual) ועל כן טעה הסופר בכתבו בנין פעל.

Au sujet de la 1re ligne du texte, il y a une glose plus longue ainsi conçue :

שלשתם (savoir les trois parties du discours) וצאו מזה חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה. Suit alors une analyse grammaticale complète de cette phrase biblique.

Digitized by Google

Je crois qu'il est impossible d'expliquer l'abréviation de ce texte de la grammaire de Moïse Kimhi autrement qu'en admettant que nous avons là la première rédaction du traité grammatical, tandis que le texte imprimé contient la rédaction définitive un peu modifiée. Cette dernière, si répandue, a rejeté complètement la première dans l'ombre, et ce n'est que dans cette copie, qui date du premier tiers du XIIIe siècle, par suite de cinquante ans environ de la meilleure époque de Moïse Kimhi, que le premier travail nous a été conservé, ce qui augmente encore l'intérêt que nous offre notre remarquable manuscrit.

Budapest.

W. BACHER.

LÉON X ET LES JUIFS DE ROME

Jusqu'à présent, les historiens juifs, en parlant de Léon X, ont plutôt considéré son attitude dans la lutte des humanistes allemands contre les obscurantistes que les mesures de gouvernement qu'il prit à l'égard des Juifs des États de l'Eglise. Cependant les sentiments bien connus de cet humaniste entre les princes de l'Église, libre de tout fanatisme et même de toute influence catholique, s'affirmèrent indirectement et même directement en faveur de ses sujets juifs de Rome et des États de l'Église. Ce qui montre combien il était personnellement éloigné de tout préjugé, c'est le fait que, depuis le début jusqu'à la fin de son pontificat, Bonet de Lates [1] jouit de sa confiance illimitée comme médecin, et eut libre accès auprès de lui. C'était l'époque où Élia Lévita répandait la connaissance de la langue et de la littérature hébraïques parmi les plus hauts dignitaires de l'Église à Rome. Cependant jusqu'à présent on ne pouvait se faire que par hypothèse une idée de la situation des Juifs à Rome sous le gouvernement de Léon X. De là le grand intérêt que présente

[1] David de Pomis, *De Medico hebræo*, p. 70, dit : Subsequentes etiam summi pontifices (maxima ex parte) Judeum medicum, in eorum curatione vocarunt. Leo decimus et Clemens VII. Paulus tertius præsertim... Roma Bonetum commendat comprobatque. Reuchlin écrit, dans sa lettre à Bonet, Graetz IX, note 2, p. XIX, : מאחר ששמעתי מעלת כבודו תמיד בחדרי הפיפיור אף כי גופו הקדוש נתן ביד חכמתך.

Digitized by Google

pour nous la bulle de la fin de l'an 1519 de la 7e année de son pontificat, qui nous donne une preuve des dispositions spécialement bienveillantes et gracieuses dont les Juifs de Rome et des États de l'Église bénéficièrent sous son règne. Jusqu'alors les Juifs de Rome, en vertu d'une loi antérieure de Léon X, qu'il avait dû édicter sous la pression de circonstances extraordinaires, étaient soumis au paiement d'un impôt d'un ducat par feu et de dix ducats par banque de prêts et ils étaient exposés à toutes les chicanes et à toutes les charges d'une perception confiée à des employés spéciaux. Désormais ils devaient être affranchis de ces impositions. Une disposition plus importante, et plus heureuse par ses conséquences, fut celle qui mit fin à cette procédure de l'Inquisition où toute latitude était laissée à l'arbitraire des commissaires ecclésiastiques, et ordonna que dorénavant l'instruction serait fondée sur une accusation bien déterminée et portée devant les juges spécialement institués pour les Juifs. La bulle accordait ainsi une sorte d'amnistie aux Juifs de Rome. Les procès pendants furent simplement abandonnés et les peines édictées remises. En même temps, la bulle renfermait la confirmation de tous les privilèges accordés aux Juifs en général et à quelques-uns en particulier, aussi bien par Léon X lui-même que par ses prédécesseurs. Aussi n'est-il pas étonnant que la copie officielle d'une bulle de cette importance ait été demandée par diverses communautés juives et par des particuliers.

Sur la situation intérieure de la communauté de Rome, la bulle ne nous apprend rien, sinon que le nombre des synagogues de Rome ne pouvait dépasser onze. Nous avons, il est vrai, de nombreuses indications éparses dans la littérature, depuis les temps anciens jusqu'à l'époque contemporaine, au sujet des noms des synagogues de Rome, mais il n'est guère possible d'en trouver une liste de onze ayant existé simultanément en la 7e année du pontificat de Léon X. Dans tous les cas, il ne faut pas s'imaginer que ces synagogues étaient des bâtiments spéciaux, d'une superficie considérable; c'étaient de simples lieux de prière appartenant à diverses communautés ou sociétés, réunies dans le même édifice, comme furent encore dans ces derniers temps les synagogues de Rome, qui disparurent avec la destruction du ghetto romain, pour faire place à une temple digne de sa destination.

Schwabenberg, 29 juin 1890.

DAVID KAUFMANN.

Digitized by Google

APPENDICE

Bulle de Léon X.

Collegium Scriptorum Archivij Romane Curie Universis et singulis presentes inspecturis salutem in domino sempiternam Noveritis quod literas sanctissimi in christo patris et domini nostri Domini Leonis divina providentia pape decimi eius vera bulla plumbea cum filis sericeis rubri croceique Coloris more Romane Curie impendent(a)[e] sanas siquidem integras et Inlesas non vitiatas non cancellatas, nec in aliqua sui parte suspectas sed omni prorsus vitio et suspitione carentibus nobis in nostro officio coram Reverendo patre Domino Philippo de senis prothonotario apostolico Camere apostolice clerico Archidiacono milevitano nostrique Collegij magistro correctori pro parte universaliter hebreorum tam in alma Urbe quam alias ubilibet terrarum Romanae Ecclesie mediate vel inmediate subiectarum existentium presentatas Idem Dominus Philippus Corrector nostro nomine recepit huiusmodi sub tenore, Leo episcopus seruus servorum dei Universis et singulis hebreis tam in alma Urbe Romana quam alijs ubilibet terrarum Romane ecclesie mediate vel inmediate subiectarum constitutis viam veritatis agnoscere et agnitam custodire Religioni Convenit etiam Judeis eo libentius debitum prestare subsidium, quo specialius sunt in testimonium Orthodoxe fidei reservati, cum alijs certis Nobis suadentibus causis quoddam tributum videlicet unius pro quolibet foculari et decem ducatorum pro quolibet Bancho vestris quolibet anno usque ad complementum certe tunc expresse pecunie quantitatis Dilecto filio Andree Corsio clerico Januensi persolvende et a vobis per eum exigende imposuerimus et deinde Tributum ipsum usque ad nostrum beneplacitum modo premisso continuandum et persolvendum ac per eundem Andream aut alium vel alios Commissarium seu commissarios ad id per vos deputatum seu deputatos exigendum statuerimus Certumque seu certos alium vel alios ad de vestris criminibus et delictis Inquirendum ac ea puniendum et corrigendum deputaverimus Nos calamitatibus (nos)[ves]tris Christiana pietate comp(e)[a]tientes Motu proprio non ad vestrum alicuius aut alterius pro vobis Nobis super hoc oblate petitionis Instantiam se[d] de nostra mera liberalitate et ex certa scientia ac de apostolice potestatis plenitudine impositionem Tributi ac Commissariorum deputationem huiusmodi cum literis nostris de super confectis auctoritate apostolica tenore presentium Cassamus Irritamus et annullamus nulliusque de cetero fore roboris vel momenti ac illorum pretexta aliquam pecunie quantitatem seu bona alia a vobis aut aliquo vestrum per dictum Andream aut quemvis alium etiam Commissarium nostrum aut propterea vos vel aliquem vestrum per quoscumque molestari seu contra vos per dictos

Digitized by Google

Commissarios ad dictorum vestrorum delictorum Inquisitionem Corre(p)[c]tionem vel punitionem aut alicuius mulcti propterea Impositionem ulterius procedi non posse nec debere decernimus, Vosque et vestrum singul(i)[o]s a quibusvis excessibus Criminibus et delictis etiam propter Sinagogarum (nos)[ves]trarum in Urbe factarum numero undecim non excedentium et illarum reparationem ut alias quovis modo preter quam homicidij et delictorum maiorum homicidij reatum excedentium aut etiam macchinationis Inpersonam nostram seu alicuius sancte Romane ecclesie Cardinalis vel Prelati usque nunc perpetratis etiam si illorum occasione processus quorum status et merita presentibus haberi Volumus proexpressis contra vos et vestrum quemlibet formati forent eisdem auctoritate et tenore absolvimus ac penas propterea contingentes, vobis penitus remittimus, statuentes quod de cetero contra vos aut vestrum aliquem occasione alicuius Criminis vel delicti inquiri aut alias quam per viam accusationis sub testimonio fide digno aut prout de iure et coram vestris dumtaxat ordinarijs Judicibus procedi non possit et insuper omnia et singula gratias literas, concessiones privilegia et Indulta (n)[v]obis et vestrum, cuilibet tam per nos quam per alios quoscumque Romanos Pontifices predecessores nostros sub quibusvis verborum formis et expressionibus concessa approbamus et confirmamus, ac presentis scripti patrocinio convivimus illaque perpetue firmitatis robur obtinere et Inviolabiliter observari debere et decernimus Quo circa Dilectis filijs nostris Dominico Sancti Bortolomei in Insula ac Francisco Armellino medices sancti Calisti tituli presbiteribus Cardinalibus per apostolica scripta motu simili mandamus continentes ipsi vel duo aut unus eorum per se vel alium seu alios vobis omnibus et singulis Impremissis efficacis defensionis presidio assistentes faciant auctoritate nostra presentes litteras, ac in eis Contempta omnia et singula firmiter observari. Non permitentes vos aut aliquem vestrum per quoscumque desuper quomodolibet Indebite molestari Contradictores et rebelles per censuras ecclesiasticas et alia juris remedia oportuna appellatione postposita compescendo Invocato ad hoc etiam si opus fuerit auxilio bracchij Secularis Non obstantibus costitutionibus et ordinationibus apostolicis ceterisque contrarijs quibuscunque Aut si aliquibus comuniter vel divisim ab apostolica sit sede indultum quod Interdici suspendi vel excomunicari non possint per litteras apostolicas non facientes plenam et expressam ac de verbo ad verbum indulto huiusmodi mentionem Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostre cassationis Irritationis annullationis absolutionis extinctionis remissionis statuti voluntatis approbationis confirmationis Communitionis decreti et mandati infringere vel ei ausu temerarijs contraire Si quis autem hoc attemptare presumpserit Indignationem omnipotentis Dei ac beatorum Petri et Pauli apostolorum eius se noverit incursurum Datas Romae apud Sanctum Petrum anno Incarnationis dominice Millesimo quingentessimo decimo nono Kalendis Novembris pontificatus nostri Anno Sep-

Digitized by Google

timo Quibus quidem litteris diligenter per eundem dominum Philippum Correctorem inspecturis ac eorumden hebreorum instantiam per Infrascriptum nostri Archivij Scriptorem illas exemplari transumi, et in hanc publicam transumpti formam redigi mandavimus decernentes ac Volentes ut huic presenti publico transumpto sive exemplo plena et indubia deinceps fides adibeatur in Judicio et extra in locis omnibus ubi fuerit oportunum ipsum transumptum fidem faciat et illi stetur per inde ac si originales littere in medium exibite forent vel ostense. In quorum fidem presentes fieri et per Scriptorem Archivij Romane Curie Infrascriptum subscribi sigillique nostri iussimus appensione muniri. Datas Romae in Palatio apostolico in Camera nostri Archivij Die Trigessima, decembris millesimo quingentesimo decimo nono pontificatus Sanctissimi in christo patris et domini nostri domini Leonis divina providentia pape decimi — Anno Septimo.

PHILIPPUS DE SENIS CORRECTOR.

Et ego Johannes philippus Moscatellus de Belforte Scriptor Archivij Romane Curie qui premissis omnibus et singulis interfuit Iccirco hoc presens publicum instrumentum aliena manu fideliter scriptum exinde confeci subscripsi et publicavj signoque et nomine meis signavj in fide premissorum Rogatus et Rogatus et Requisitus.

(Archivio di Stato in Modena — Cancellaria Ducale — Documenti di Stati Esteri — Roma.)

NOTES SUR L'HISTOIRE DES JUIFS DE VENISE[1]

Malgré le faible intérêt que pouvait offrir pour l'histoire du commerce des Juifs allemands l'histoire de la Bourse de commerce des Allemands à Venise, où se concentraient toutes les affaires commerciales de toutes les cités allemandes, parce que, suivant une ancienne coutume allemande, l'accès de cette Bourse aux marchandises était en général de tout temps interdit aux Juifs, les matériaux réunis par les soins de M. Simonsfeld concernant ce centre du commerce italo-allemand ne sont pas sans utilité pour l'histoire juive. Dans le présent article, nous renvoyons à ces études éparses, en les prenant dans leur ordre

[1] D'après Henry Simonsfeld, *Der Fondaco dei Tedeschi in Venedig*; I-II, Stuttgart, 1887.

Digitized by Google

chronologique. Peut-être y aura-t-il moyen de compléter ou d'expliquer quelques-unes de ces indications par des sources juives.

1329. T. I, 28. Le document n° 82 parle de quatre marchands juifs, Joseph de Zurich et ses trois compagnons nommés Jonas, Josep et Pisis, qui arrivèrent à Venise le vendredi 26 mai 1329, apportant avec eux de l'argent, qu'ils furent obligés de déclarer aux employés de la Bourse allemande, en vue du payement des droits d'entrée. Mais, comme ceux-ci ne siégeaient pas le vendredi et que le samedi avait empêché nos marchands de faire leur déclaration le lendemain, ce retard fut cause qu'ils furent condamnés à la perte du quart de leurs marchandises. Par égard pour leurs déclarations (*considerata qualitate hominum et negocii*), la moitié de cette amende paraît leur avoir été remise à la date du 26 juin 1329.

1340. T. II, 294, n° 11. Une remise totale de la peine encourue pour une prétendue infraction du même genre fut accordée le 24 avril, les 6 et 9 mai 1340, au Juif allemand Samisso. Lors de son émigration en Terre Sainte, celui-ci, voulant se rendre de Venise à Chypre, avait dû rester pendant la semaine Sainte dans le port de Saint-Marc, où les argousins de l'office dit *de catavere*[1] d'ailleurs bien connu dans l'histoire juive par d'autres faits, saisirent les objets précieux en or et en argent qu'il portait sur lui, dans une valise.

1365. *Ib.*, 304, n° 31. Il est question d'un Juif du nom de Vitalis[2] tenant une banque de prêts à Ravenne. C'est chez lui et chez un prêteur sur gages chrétien de Mestre que Jean Roliger, ancien prieur du couvent de la Sainte-Trinité de Venise, avait engagé les objets dérobés par lui au couvent.

1390. *Ib.*, 315, n° 45. Décision intervenue le 12 mars 1390, stipulant que les *supraconsules* sont chargés de toutes les affaires concernant les Juifs et ont le droit exclusif de procéder à la vente des biens de débiteurs chrétiens, à la requête de leurs créanciers juifs. Un Juif, Robert de Nuremberg, avait émis la prétention de faire rentrer sa créance sur un débiteur chrétien, Jean Rizo, en faisant vendre ses biens.

1392. *Ib.*, 131, n° 274. Ce document, extrait du formulaire de Constance, me paraît important pour la question du droit d'entrée au *Fondaco* en qualité de représentant de négociants allemands, droit qui à l'origine appartenait sans doute aussi aux Juifs. Ce document nous apprend que Henri Ekol, bourgeois de Ravensburg,

[1] D. Kaufmann, dans *Jewish Quarterly Review*, II, 298, note 4.
[2] Sans doute en hébreu Chayyim, et non Löb.

Digitized by Google

dans le diocèse de Constance, en Wurtemberg, avait nommé, à la date du mercredi 2 mars 1392, Symon, juif de Nuremberg, demeurant à Venise, près Sainte-Sophie, son fondé de pouvoirs et lui avait conféré le droit, comme représentant de Conrad, bourgeois de Nuremberg, dont il était lui-même le mandataire, de conclure toutes les affaires. Bien qu'il ne s'agisse pas ici expressément du droit d'accès au Fondaco, comme le commerce allemand était inséparablement lié au Fondaco, le Juif Symon, en sa qualité de représentant d'un Allemand et fondé de pouvoirs d'un commissionnaire allemand, dut nécessairement avoir à faire dans le Fondaco, et, selon les prévisions de son commettant, il n'a pas dû rencontrer de difficultés pour y entrer. Aussi nous semble-t-il que le présent document est plus probant que le fait de la saisie de l'argent des quatre juifs suisses par les employés du Fondaco dont M. Simonsfeld, II, 287 veut conclure qu'à cette époque les Juifs pouvaient encore fréquenter la Bourse allemande en raison de cette autorisation.

1421. *Ib.*, 319, n° 54. Un Juif allemand, Ruben b. Isaac (*Ruben quondam Ysach de Alemanea Judeus*), avait osé, en compagnie d'un Juif sicilien du nom de Chayyim (Vita), faire assaillir un médecin, maître Andreas, pour le punir d'avoir abjuré le judaïsme pour le christianisme. Sur la proposition des Avvogadori di Comun, il avait été condamné par le Grand Conseil à une amende de 1,500 livres, qu'il ne pouvait payer, vu sa pauvreté. Il en demanda la réduction à 800. Cette affaire fut mise en délibéré le 17 et le 22 décembre 1421.

1467. *Ibid.*, 324. Le n° 64 nous renseigne sur des personnes habitant trois localités connues dans l'histoire juive. Il nous apprend que Rabbi Phoebus de Nuremberg (*Rabbi Veifs Hebreus, nostre Nurembergensis civitatis inquilinus*) avait marié sa fille Rachel en premières noces à Rabbi Jacob, surnommé Reenschs, mort à Kremsier en Moravie, sans doute comme rabbin de cette localité. La veuve avait placé à intérêts chez Rabbi Chayyim Rappe, à Mestre, près Venise, cent ducats qui lui revenaient de son défunt mari. L'argent avait été placé plus de huit ans chez ce célèbre représentant de la famille Rappoport en Italie, lorsque, le 8 juin 1467, le conseil de Nuremberg, à la requête de Rabbi Phœbus, demanda au doyen Cristoforo Moro et au conseil de Venise de l'aider à retirer le douaire de Rachel de chez Chayyim Rappe, celui-ci, en sa qualité d'habitant de Mestre, étant sujet du gouvernement vénitien.

1491. *Ib.*, 332. Le n° 68 nous fait faire la connaissance d'un Juif facteur de la cour de l'empereur d'Allemagne, Maximilien Ier.

Digitized by Google

En effet, ce n'était pas, comme le croit Simonsfeld, un domestique, ce Samuel de Marele [1] en faveur duquel l'empereur fit demander par lettres et représentations verbales la permission de ne pas porter le signe des Juifs en forme d'un 0, sur le territoire vénitien, et de porter des armes en se faisant accompagner de deux valets. Samuel était venu en Vénitie pour acheter, avec l'argent de l'empereur, des draps tissés d'or et de soie, et le signe des Juifs l'eût exposé à être volé et assassiné. Par considération pour les intérêts de l'empereur, le conseil des Dix accorda, à la date du 4 mai 1491, mais non à l'unanimité, un sauf-conduit pour Venise et le territoire de la République, avec exemption du signe distinctif et le droit d'être armé et accompagné de deux serviteurs. — Le Samuel Hebreus relaxé le 8 juin de la même année par 14 voix contre 1 et qui avait été arrêté par suite de la condamnation, pour faux monnayage, du directeur de la Monnaie de Carinthie, George Theotonicus, ne me paraît nullement identique, comme le veut Simonsfeld, *ib.*, 332, n° 69, avec le facteur de la cour de l'empereur Maximilien qui avait été de la part du Conseil l'objet d'une faveur si particulière.

La seule exception parmi les Juifs en ce qui concerne le libre accès du Fondaco est faite en faveur des médecins. C'est ainsi que nous voyons, *ibid.*, 287, que le médecin juif David Valenzin, par égard pour sa science et son habileté, obtint en août 1648 des consuls de la Nazione Alemana le libre accès du Fondaco. Il figure aussi dans le registre mortuaire de Saint-Bartolomeo, le 10 novembre 1647 et le 20 juin 1649, comme médecin traitant. A côté de lui nous trouvons, dans le même document, à la date du 1er et du 19 septembre 1651, le médecin juif Chébéghé ou Chebeghé, qui paraît difficilement être le même que le Cabibi nommé à la date du 4 janvier 1657. La famille Valenzin, d'après les nos 148 et 197 des épitaphes לרחות אבנים publiés par Berliner, était déjà représentée à Venise dès le commencement du XVIIe siècle. Dans le matricule de l'Université de Padoue de l'an 1658-65, f. 91, on trouve *Aron Cabibi hebreus Venetus*. Le père de cet Aron pouvait donc déjà être médecin à Venise.

DAVID KAUFFMANN.

---

[1] Le nom n'a probablement rien de commun avec מארלי, c'est-à-dire d'Arles, comme celui de Joseph מארלי (Graetz, IX, note 4, p. LIII); par contre, il n'est pas invraisemblable que Samuel ait appartenu à la famille מרלי si nombreuse à Prague. Voir une réponse de Joseph Colon à Samuel מרלי"ן dans ses Consultations, n° 119.

Digitized by Google

L'INCENDIE DE SALONIQUE DU 4 AB 1545

Presque chaque grande communauté israélite a eu un incendie célèbre, et cela surtout en Turquie. Aussi, au commencement de l'année 1634, Jacob Roman écrivit à Buxtorf qu'à son avis, la majeure partie des mss. hébreux devaient se trouver dans les pays occidentaux, parce qu'ils avaient été moins souvent ravagés par le feu que l'Orient, où éclatait tous les ans un nouvel incendie qui brûlait livres et synagogues (*Revue*, VIII, 88). Ainsi, en 1701, le feu dévora, à Constantinople, 3,000 maisons, dont un grand nombre appartenaient à des Juifs, et parmi elles 13 synagogues (Schudt, *Jüdische Merckwürdigkeiten*, II, 78). Mais aucun incendie ne laissa dans l'histoire un souvenir aussi profond que celui qui sévit à Salonique, le 4 ab de l'année 1545. Usque et Joseph Cohen, Guedalia ibn Yahya et Conforte parlent de cette catastrophe, qui est aussi racontée au commencement du recueil מאורעות עולם.

La population affolée établit une corrélation entre cet incendie et l'outrage infligé dans les circonstances suivantes au savant et courageux Joseph ibn Leb, alors rabbin à Salonique. Un jour, un homme riche, mécontent d'une sentence prononcée contre lui, dans un procès, par Ibn Leb, eut l'audace de l'attaquer en pleine rue. Dans son indignation, le rabbin prononça ces mots de la Bible : « O cieux, faites connaître votre stupéfaction ! » Cet incident avait eu lieu devant le magasin de parfumerie du riche marchand Abraham Catalano. Dans la nuit, le feu prit à ce magasin et s'étendit avec une telle rapidité que, dans l'espace de six heures, 8,000 maisons et 200 personnes furent brûlées. La chaleur qui se dégageait de ce foyer était tellement intense qu'elle détruisit tous les objets qu'on avait transportés, pour les sauver, hors de la ville, à la distance d'un trait d'arc. Sur les trente ou trente-six synagogues importantes qui existaient alors à Salonique (Schudt, *ib.*, I, 207), dix-huit furent réduites en cendres avec les rouleaux de la Loi qu'elles contenaient. Dans un exemplaire du נוה שלום d'Abraham Schalom (Constantinople, 1538), que je possède, sur le verso resté en blanc de la dernière feuille, se trouve conservée une inscription hébraïque de huit lignes, qui a été rayée plus tard, mais qui mérite d'être publiée ici comme le témoignage d'un contemporain de cette terrible catastrophe. Je

Digitized by Google

ne suis parvenu à la déchiffrer que très difficilement, les marges de l'inscription ayant été couvertes de papier par le relieur. La voici :

בימי שולטן שולמן מלך תורגמה שנת חמשת אלפים ושלש מאות
וח[משה לשנות] העולם רביעי לחדש אב נפל אש אלקים מן השמים
בעיר שלוניקי המפוארה ושרף העיר הגדולה ולא נשארה שלישית
העיר נשרפו עשרים בתי כנסיות [ו]הרבה ספרי תורה ונשרפו כמו
מאה וחמשים נשמות והיתה בתוכה אשה [אחת] שהיתה בורחת
מן האש ובנה תחת ידה הימין ותחת ידה השמ[א]לית [מטלטל]
והיתה רוצה להפיל המטלטל לבאר להצילו מן האש והפילה בנה
ובאה] לביתה ואמרו לה שכניה למה לא הפלת ה[מ]טלטל בבאר והיא
אומרת לא השלכ[ת]יהו והיא חושבת שהשליכה ה[מ]טלטל והשליכה
בנה.

D'après cette inscription, le nombre des victimes s'éleva seulement à 150, et le nombre des synagogues détruites à vingt. C'est à peine si le tiers de la ville échappa au désastre. L'incident rapporté par cette petite note montre d'une façon saisissante la terreur des habitants. On a remarqué depuis longtemps que, sous la menace d'un très grave danger, on s'attache quelquefois à des objets sans valeur aucune. L'histoire de cette mère qui, tenant les objets qu'elle veut sauver sous le bras gauche et son enfant sous le bras droit, court vers un puits pour y cacher ces objets et qui, inconsciemment, y précipite son enfant et ne s'aperçoit de son erreur que lorsqu'à son retour, ses voisines lui en font l'observation, cette histoire, dis-je, montre que l'incendie de Salonique fut une de ces terribles catastrophes qui égarent complètement l'esprit de ceux qui en sont témoins.

Le récit d'un second témoin oculaire de cet événement nous a été conservé dans la collection de lettres de Joseph ha-Cohen [1] ; il a pour auteur un cousin de ce chroniqueur. Bonafoux Ibn Alconstantini [2], qui s'était établi à Nicopolis, sans doute après l'expulsion d'Espagne, était par sa sœur Dolça, le beau-frère de Josué ha-Cohen, le père de Joseph. Comme Bonafoux mourut jeune, son fils Obadia quitta sa patrie, à l'âge de l'adolescence, et arriva à Salonique, où il acquit de la fortune et occupa bientôt, grâce à ses connaissances et à ses richesses, une position influente. Dans sa maison il y avait une synagogue et une école, avec une riche bibliothèque. Survint la néfaste nuit du dimanche au lundi 4 ab 1545. Une grande partie des habitants aisés de Salonique étaient

[1] Ms. de l'Alliance israélite universelle, cf. Loeb, *Revue*, XVI, 32 et s.
[2] Non fils d'Alconstantini, comme le dit M. Loeb, *Ibid.*, 41.

Digitized by Google

encore réfugiés à la campagne, la peste ayant commencé à sévir dans la ville. Mais le feu n'était pas seul à faire des victimes, le brigandage et les appétits de la populace, toujours prêts à se donner carrière au milieu des calamités publiques, s'étaient déchaînés sur la malheureuse ville, et plus d'un de ceux que le feu avait épargnés était devenu leur proie. Obadia Alconstantini, lui aussi, avait vu, non seulement sa maison avec la synagogue, l'école et la collection de livres précieux qui s'y trouvaient, devenir la proie des flammes, mais sa femme, elle-même, périr par le feu. A une époque plus heureuse, environ quatre ans auparavant, il s'était rappelé au souvenir de ses parents italiens et avait noué une correspondance épistolaire avec ses cousins Joseph et Todros ha-Cohen. Désormais seul et ayant pu à peine sauver une faible partie de sa fortune, il éprouva le désir de faire la connaissance des neveux de son père. De Saraval, sur le territoire italien, il annonça aux siens sa prochaine arrivée et ses douloureux motifs. Obadia paraît, en effet, n'avoir songé qu'à une visite et non à un établissement durable. En effet, bientôt après, en 1549, nous voyons qu'il a porté une pétition de son cousin Joseph ha-Cohen à la communauté de Salonique[1] pour l'inviter à contribuer à la rançon des Juifs orientaux prisonniers sur les galères de Cigala-Visconti, pour lesquels Joseph avait cherché vainement à réunir la rançon en Italie, Samuel Abrabanel, lui-même, n'ayant pas envoyé les cent scudi qu'il avait promis. Il est remarquable que Joseph ha-Cohen, en composant sa chronique, ne se soit pas souvenu de la relation faite par son cousin de l'incendie de Salonique. Celle-ci, qui a été conservée dans les papiers de Joseph, mérite d'autant plus, après trois siècles et demi, de voir le jour pour éclairer ce triste événement; du reste, la pâleur de l'écriture du manuscrit demande que le contenu soit rapidement mis en sûreté, sans quoi il ne tardera pas à devenir illisible.

חכם לבב ואמיץ כח גדול בחכמה ובמנין מטע ה׳ להתפאר. גזע אמונים. ראש כל בנין בנוי לתלפיות. תל שהכל פונים בו. לעבוד את ה׳ ולדבקה בו. זרע ברוכי ה׳ ממשפחת רם אשר בחר ה׳ חלק ה׳ ונחלתו. הכהן הגדול מאחיו. אשר ה׳ אתו. אח טוב לישראל עם קדושי׳ רד ועם אל. הרופא לשבורי לב. במועצו׳ ודעת. החכם כמ״ה יוסף הכהן י״ץ

[1] M. Loeb, *l. cit.*, p. 37, place la lettre en l'an 1547. Mais, p. 47, note 1, il fait dater la lettre de Joseph de Provence, 7 novembre 1546, tandis que dans le ms. on y lit expressément ש״ז. La prise de Juifs par Cigala a donc eu lieu en 1544, et l'envoi de la lettre à Salonique cinq ans plus tard, par suite en 1549.

Digitized by Google

אל יפלא בעיניך אדו׳ אם עמדתי ימי מספר לא באתי לבקר בהיכלך בכתב ידי ולא דרשתיהו כמשפט. כי לא במרד ולא במעל עשיתי כה אך אמנם מנעני טרדות הלב כי השקט לא יוכל מפני יד הזמן כי נשגבה ורמה עלי ותלאותיו וסבותיו בעיר מצאוני הכוני פצעוני הממוני מנוחה הדריכוני וימררוני ורובו וישטמוני. וכאשר שעריתי לנוח המדה רמוני. הביאו בכליותי בני אשפתו ויפרפרוני עד כי ירדתי פלאים. כי הפרני אלהים בארץ שאלוניקו שם צוה ה׳ את הברכה באסמי ושם שלו הייתי ושאנן בהיכלי שקט ושאנן על למודי. ביתי פתוח לרוחה אין עיף ואין כושל בה. ביתי בית ועד לחכמי׳ בית מלא ספרי׳ ונשכח כל עמלי. בעוונותי הרבים כבודי מעלי הפשיט. ויחר אלי אפו ויחשבני לו כצריו ויתנני למסיסה [l. למשיסה] בארץ נוד ואלך נע ונד בארץ. כי בכ״א לסיון שנת ש״ה פזורה ישראל חרה אף ה׳ בעמו ויט ידו עליו. דרך קשתו כאויב נצב ימינו כצר. ויכהו בדבר כבד מאד. ויצאנו בכפרים עד יעבור זעם. ובכל זאת לא שב חרון אף מישראל לא השיב ידו מבלע. ויהי היום וציר בגוים שולח. והנה שמועה שמענו ותרגז בטננו. ע[ו]ד זה מדבר וזה בא ויאמר אש אלי״ם נפלה מן השמים. ותבער בכל קהלות שאלוניקו. ממרום שולח אש בכל מחמדיהם. ותבער בישראל אש להבה אכלה סביב. וישא העם את קולם ויבכו. העלו עפר על ראשם ויתאבלו. כי יום מהומה ומבוכה ומדוחה שלח ה׳. יום צרה ותוכחה ונאצה היום הזה. כי קריה ביום לבכי ולמספד ולקרחה ולחגור שק ליל יום בֵ ד׳ לאב אב לכל הצרות. הלילה ההוא יקחהו אופל. אל יחד בימי שנה. אל תבא רננה בו. יקבוהו אוררי יום. ואל יראה בעפעפי שחר. היום ההוא יהי חשך. יג[מ][א]להו חשך וצלמות במספר ירחים אל יבא. כי בעו״ה יותר מל׳ ב״כ וב״מ ויותר (ה״ק) [lis. מה׳] אלפים בתים מישראל נשרפו. ומיהו יותר מר׳ נפשות מישראל ונגזר עליהם בעו״ה ד׳ מיתות ב״ד. כי מהם נפל הבית עליהם ומתו בסקילה. ורבים נשרפו ומהם נהרגו בסיף לשלול שלל ולבוז בז. ומהם מחנקו מהעשן. וידו פרש צר על כל מחמדיהם יתר פליטת האש. ואני בעו״ה הוספתי על השמועה האש הגדולה אכלני הממני מנפש ועד בלע. נפלה עטרת ראשי בתוך השרפה הגברת עטרת נשי׳ מרת אמת תנצבה. אוי לעינים שכך ראו או לאזנים שמעו על זאת אספדה ואילילה עיני עיני יורדה מים מפני פרידתה אלך קדורנית. יהי רצון מלפני משיב יחידים ביתה שהה״א מיתת כפרה לכל עונותינו ולעונות עמו ישראל ויאמר די לצרותינו אכ״יר. ולהכפיל אנחותי ויגונותי עו׳ אפפו עלי רעות אין כהה לשברי אנושה מכתי כי נורשתי מנכסי נשרפו בתי חמדתי. ביתי בית תפלה וכל ספרי ומחמדי הטובים ספו תמו מבלהות. הורה שבכתב ותורה שבעל פה חבל על דאבדין ולא משתכחין. וכל אשר כנסתי מצאתי און לי הון עתק וצדקה יעשה אותם האדם וחי בהם חיי עולם ומקרקעי ואגבן מטלטלי היו לשרפת אש. ומהם שללו אויבים. ישיב להם ה׳ גמול כמעשה ידיהם ירדפם באף וישמידם. ובעונותי הכבדי׳ נשארתי שולל ורעום יתשתפך עלי נפשי. צרה ויגון אמצא עלי לבי דוי. כי זכרתי ימים מקדם. ועתה רבות אנחותי אשה על אחותה חוברות.

Digitized by Google

צרות חדשות משכחות ישנות אימות מות ומבוכות רבות כוללות גם פרטיות לא ינחוני בלעי רוקי. ולולי ה׳ צבאות כי לא עזב חסדו ואמתו מעמדי בעיר מצור ולא בזה ולא שקץ ענות ע(י)ני וגם לא הסתיר פניו ממני. והותיר לי שריד כמעט כסדום הייתי לעמורה דמיתי. אמנם נשאר מעט מהרבה. ואין מעצור לה׳ להושיע ברב או במעט מאשר באתי פה ארטאליא אשר לא חשבתי ולא עלתה על לבי לישא וליתן אולי יחנן ד׳ שארית ויהיה המחנה הנשאר לפלטה בע״ה. ולהיות כי מימי קדם קדמתא ומימי עולם ומשנים קדמוניות נכספה גם כלתה נפשי לחזות בנועם פניכם היקרים ולבקר בהיכלכם היכל הקדש פנימה גם לטעום טוב טעם ודעת פניני שפתותיכם אמרתי הואיל ואתא לידן אמרתי אלכה נא ואראה את אחי תושבי גינוזה הם המה הגבורים אשר נקבו בשמות ומעולם אנשי השם. ובכן הגעתי פה שארוואלו עיר קצה גבולכם. ולמחר אבא אליכם ונרוה דודי׳ יחד. ואדבר(א)[ה] שלו׳.

DAVID KAUFMANN.

Digitized by Google

CORRESPONDANCE

M. le rabbin Mayer, membre du Conseil de la Société des Études juives, nous adresse la lettre suivante :

Qu'il me soit permis d'élever quelques objections contre la doctrine du savant M. Isidore Loeb qui place à l'époque du second temple[1] la composition des Psaumes (que je n'ose plus dire de David), comme d'autres savants modernes, celle des plus beaux chapitres de nos prophètes.

Il me semble d'abord qu'à cette époque, par suite de la captivité de Babylone, le chaldéen était devenu la langue usuelle des Juifs et avait presque entièrement remplacé la langue hébraïque. Or, est-il admissible, je le demande au sens commun, que les compositions les plus sublimes d'une langue aient été faites à une époque où cette langue n'était plus parlée? Et, si c'est à l'époque du second temple que se sont produits les chefs-d'œuvre de la langue sacrée, comment se fait-il que les relations historiques dans la Sainte-Écriture s'arrêtent au moment où ce temple vient d'être construit? Comment se fait-il qu'il n'y en ait point de l'époque contemporaine, ni de celle d'Alexandre le Grand, ni de celle des Macchabées? Il y avait là cependant des événements mémorables à raconter.

Si, à l'appui de leur doctrine qui jette en quelque sorte aux quatre vents des différents siècles, et surtout des siècles les plus rapprochés, les feuillets de la Sainte-Écriture, les savants, qui contredisent nos commentateurs les plus vénérables, nous présentaient des inscriptions authentiques, des documents irréfutables, nous serions forcés de nous incliner devant ces documents. Mais sur quoi fondent-ils leur doctrine? Uniquement sur des conjectures, sur des hypothèses. Or, je le demande, est-il raisonnable

[1] Voir *Revue des Études juives*, n° 40.

Digitized by Google

de faire fond sur des conjectures et des hypothèses plutôt que sur des traditions qui se sont incarnées dans des générations successives, qui sont restées invariables pendant des siècles et qui nous ont été transmises par les commentateurs les plus accrédités et les plus dignes de foi?

Comment peut-on prétendre, d'une manière si absolue, que *pas un* des Psaumes (appelés jusqu'ici les Psaumes de David) « n'est antérieur à l'exil de Babylone »?

Tout le monde est d'accord pour reconnaître que les Psaumes ne sont pas tous de David et doivent appartenir à plusieurs auteurs; mais de là aller jusqu'à refuser de lui en attribuer un seul, cela me paraît plus que hardi, téméraire.

Est-ce que vous vous refuserez aussi à lui attribuer l'élégie sur la mort de Saül et de Jonathan? Cette élégie, qui cependant doit lui appartenir, atteste hautement qu'il était homme à composer des Psaumes. Pourquoi lui refuser, par exemple, celui où il dépeint si vivement les sentiments de sa sincère pénitence après la mort d'Uri, l'époux de Bethsabé?

Mendelsohn, qui a traduit d'une manière si parfaite les Psaumes de David, n'a-t-il pas cru qu'il faille en faire remonter quelques-uns jusqu'à lui?

Nous voulons bien admettre qu'à l'époque du second temple, il n'y avait plus d'idolâtrie; mais il y avait certes moins de piété l'histoire est là pour le prouver, surtout celle des prêtres qui avaient joint l'autorité politique à l'autorité sacerdotale) qu'à l'époque des rois pieux, tels que Josaphat, Ezéchias, Josias et même qu'à l'époque de David et Salomon, malgré les graves péchés auxquels ceux-ci se sont laissé entraîner. Il est donc vraisemblable que ces livres ou ces chapitres de l'Ecriture-Sainte, qui respirent si fortement le sentiment religieux, ont été plutôt inspirés et écrits à l'époque du premier temple, malgré l'idolâtrie qui existait et précisément pour combattre cette idolâtrie.

N'est-ce pas d'ailleurs un fait reconnu que c'est plutôt au moment de leur naissance et de leur formation qu'après une longue durée, que les religions suscitent des génies poétiques, inspirent des écrits sublimes?

Maintenant nous voudrions demander où l'on en veut venir avec ce qu'on appelle la littérature des Pauvres; quel profit ou quelle vérité pense-t-on en tirer?

Le pauvre, dépeint par M. Loeb, est un personnage plein de contradictions. Il est juste, intègre et il est chargé de péchés et de remords. Le riche ne peut-il pas être juste et intègre aussi bien que le pauvre? Jusqu'à présent, on a cru que le Psalmiste décrit

Digitized by Google

les divers sentiments qui occupent l'homme dans les diverses conditions et circonstances où il peut se trouver. Tantôt il expose les sentiments du juste, du pénitent, du malheureux, tantôt il fait parler le riche, le méchant, l'incrédule, l'impénitent; mais son but est toujours d'exhorter à la confiance en Dieu et au respect de sa loi. Le Dieu qu'il recommande à notre vénération, à notre obéissance, c'est le Dieu tout puissant, le Dieu de justice, de bonté, de miséricorde, qui préside aux événements du monde, qui surveille spécialement les actes, la conduite des hommes pour rémunérer tôt ou tard chacun selon son mérite.

« Le Pauvre, dit M. Loeb, est un grand pécheur, c'est pour lui à la fois un sujet *d'affliction et de consolation.* » Un sujet d'affliction, on comprend ; mais comment un sujet de consolation? — « Ses péchés lui expliquent ses souffrances. » — Mais lorsque nos souffrances viennent de nous-mêmes, de nos propres fautes, ne sont-elles pas d'autant plus cuisantes? Ce n'est nullement un sujet de consolation, mais plutôt d'affliction que d'avoir à nous dire que nos souffrances viennent de nos propres péchés.

Quant à Job, comment peut-on dire qu'il accuse Dieu et se révolte contre lui? Il ne se révolte que contre ses amis qui veulent attribuer ses maux à ses péchés. Job sent qu'il est juste, intègre, bienfaisant; néanmoins il ne se révolte pas contre Dieu, puisqu'il dit : ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מברך. את הטוב נקבל מאת אלהים ואת הרע לא נקבל. « Dieu a donné, Dieu a repris; que le nom de » l'Eternel soit béni! Nous acceptons le bien que Dieu nous envoie, » pourquoi n'accepterions-nous pas le mal? »

Job, au milieu de ses chagrins et de ses souffrances, qu'il ne croit nullement avoir mérités par ses péchés, persiste dans la piété, dans sa confiance en la justice et la bonté divines. C'est là le sublime exemple de résignation que nous offre le livre de Job. Il soulève la question de la Providence, des peines et des récompenses; mais il ne la résout que par la confiance qu'il faut avoir, malgré tout, en la justice divine, sans vouloir pénétrer ses voies mystérieuses qui sont au-dessus de notre portée.

Comment peut-on prétendre que le sentiment de l'immortalité de l'âme est absent des Psaumes? Que signifient donc ces paroles et mille autres que je pourrais citer : אדני אתה טובתי, לא תעזב נפשי לשאול, לא תתן חסידך לראות שחת, תודיעני ארח חיים שבע שמחות את פניך, נעימות בימינך נצח. : « Seigneur, tu es mon bon- » heur; — Tu n'abandonnes pas mon âme à la tombe; tu ne per- » mets pas que le juste voie l'anéantissement. Tu me fais voir le » sentier de la vie; tu me rassasies de joies devant ta face; tu me » feras goûter *à jamais* les délices à tes côtés. »

Digitized by Google

Dans l'Ecriture-Sainte, on ne trouve nulle part, il est vrai, une exposition méthodique des raisons sur lesquelles s'appuie la croyance à l'immortalité de l'âme; mais cette croyance pénètre toutes les pages de l'Ecriture-Sainte. Pour les auteurs de la Bible, cette croyance est tellement innée dans l'homme et tellement inhérente à la croyance en Dieu, qu'ils n'ont pas songé à en donner une démonstration, à en faire le sujet d'une exhortation. Ils ne se sont appliqués qu'à combattre l'idolâtrie et le sensualisme, à inculquer, à fortifier la vénération du Dieu invisible. Cette vénération (qui ne méconnaît pas l'existence de bien des iniquités terrestres) ne va pas sans la croyance à l'immortalité de l'âme, aux peines et aux récompenses dans une vie future, au-delà de la tombe.

Quant aux versets où le Psalmiste dit que « les morts ne louent » pas Dieu », ils se trouvent dans des Psaumes où l'auteur sollicite la prolongation de la vie présente pour glorifier Dieu sur la terre, pour répandre son nom et son culte parmi les hommes; mais ces versets n'entraînent nullement la négation de la vie future (Voir *Biour,* Ps. xxx, 10).

Pour les Psaumes, ce qui est le plus probable, c'est qu'à l'époque d'Ezra et de la Grande Synagogue, à l'époque où le temple a été rebâti et le culte reconstitué, à l'époque où s'est formé le canon biblique, il en existait plusieurs recueils et que la Grande Synagogue les a réunis en un seul.

Cette opinion paraît la plus satisfaisante à tous les points de vue, au point de vue rationnel comme au point de vue traditionnel, et semble devoir être adoptée.

Ajoutons : Ce qui importe d'ailleurs, ce n'est pas de savoir quel est l'auteur de tel ou tel Psaume, mais de nous pénétrer du sentiment religieux qui les a tous inspirés et qu'ils sont propres à imprimer dans nos âmes.

Paris, le 1er septembre 1890.

MICHEL MAYER.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

(*Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livret, mais de l'auteur de la bibliographie, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.*)

1. *Ouvrages hébreux.*

ס' אגרות צפון Igroth Zofon, neunzehn Briefe über Judenthum (in hebr. Lettern) von Samson-Raphael Hirsch, hebr. übersetzt, nebst einer ausführlichen Biographie des Autors im hebr. verfasst, von Moses Salomon Aronsohn aus Kowno. Vilna, impr. Romm, 1890 ; in-8° de 244 p.

ארצר הספרות Magazin für hebr. Literatur u. Wissenschaft, Poesie und Belletristik, edirt von Eisig Gräber; III. Jahrgang. Jaroslaw, impr. Jos. Fischer, de Cracovie, 1890 ; in-8° ; pagination discontinue et recommençant presque à chaque article.

ס' אכסניות של תורה. Die rabbinischen Lehrstätten, zur Geschichte der Talmud-Akademien (Jeschibot) in Russland, von ihrer Entstehung bis auf die Gegenwart, mit besonderer Berücksichtigung ihrer jetzigen Zustände und Darlegung zur Hebung derselben sowie der jüd. Lehre überhaupt, von Moses Reines ; erstes Heft ; Separatabdruck aus dem Gräber'schen Jahrbuche, III. Jahrgang 5650-1890. Cracovie, imp. Jos. Fischer, 1890 ; in-8° de 35 p.

ס' בית אבות Composé de deux parties, dont la première, ראשי אבות, en dix-huit chapitres, s'occupe de sujets rabbiniques ; et dont la seconde, אבן שלמה, est un commentaire des Pirké Abot ; à la fin, quelques pages de חדושי אגדה ; le tout par Salomon Zalmon, rabbin de Neustadt סרגינדט ; édité par Samuel-Isaac Herschmann. Berlin, impr. I. Itzkowski, 5649 (1889) ; in-4° de xx p.-127 ff.

ס' בית אהרן Beth Aharon, R. Aharoni Fuld Responsa atque Adnotationes in plerosque Talmudi Babylonici Tractatus, Aruch, Tischbi, Meturgeman, etc., ediderunt filii auctoris. Francfort-s.-M., impr. Slobotsky, 5650 (1890) ; in-4° de xvi-227 p.

ס' בית יעקב Notes sur des sujets de science rabbinique, par Abraham Bick, 4e partie du livre אהל מועד du même auteur. Presbourg, imprimerie de l'auteur, 5650 (1890), in-8° de 56 ff.

Digitized by Google

ס' דברי הימים לעם בני ישראל Petite histoire des Juifs depuis les origines jusqu'à nos jours, à l'usage de la jeunesse, texte hébreu vocalisé, par Wolf Jabeç. Jérusalem, impr. S.-L. Zuckermann, 5650 (1890) ; in-8° de v-120 p.

ס' דברי נעימים Contenant douze homélies (*deruschim*) en trois parties, savoir : 1° דברי תשובה ; 2° דברי גאולה ; 3° דברי הלכה ; par Menahem Hayyim Lewinsohn. Varsovie, impr. Jacob Unterhändler, 5650 (1890) ; in-4° de 168 p.

ס' דור ודורשיו Dor Wedorschow, Bio-bibliographisches Lexicon, par L. Efrath. Wilna, libr. Romm. Le premier fascicule que nous avons sous les yeux est une brochure in-8° de 64 p., datée de 5649 (1889) et contenant le commencement de la lettre *aleph*. L'ouvrage s'annonce comme devant être à la fois un répertoire des auteurs אספת חכמים et un répertoire des livres אספת ספרים.

ס' דור וחכמיו Dor Wachachamaw, Geschichtsbilder aus der Gegenwart, ein Beitrag zur Geschichte der jüd. Literatur der Gegenwart, von Moses Reines. Erster Band. Cracovie, impr. Jos. Fischer, 1890 ; in-8° de 188 p. et 12 planches contenant chacune un portrait.

דמעת עשקים Dimas Aschukim, Die Thränen der Bedrückten, Novelle von D. S. Silberbusch ; 2. Auflage. Cracovie, impr. Jos. Fischer, 1890 ; in-8° de VIII-158 p.

הלכות גדולות Halachoth gedoloth nach dem Texte der Handschrift der Vaticana, herausggb. und mit kritischen Noten versehen von J. Hildesheimer. Berlin, impr. H. Itzkowski, 1889 ; in-8° de 380 p. La suite à paraître plus tard. Publié par la Société M'kize Nirdamim.

החלוץ Wissenschaftliche Abhandlungen über jüdische Geschichte, Literatur und Alterthumskunde, von Osias H. Schorr. XIIIe année ; Wien, impr. Ad. Fanto, 1889 ; in-8° de 139-(2) p.

Contient les articles suivants : Critique de *Mebo ha jerusalmi* de Frankel, du *Gibat Jerusalaïm* de Wiesner, des Consultations rabbiniques publiées par A. Harkavy, du *Dikdukê Soferim* de Rabbinowitz, etc. ; articles lexicologiques, additions à l'*Arukh*, les mots étrangers du Talmud ; élégie sur un auto-da-fé du Talmud, par Mardochée Juda de Blanes.

ס' יפה ללב Consultations rabbiniques et autres recherches rabbiniques par Hayyim Palaggi ; 3e partie. Smyrne, impr. Hayyim Abraham de Segora, 5654 (1894). L'ouvrage ayant paru vers mars 1890, il y a une faute d'impression dans la date.

ס' יפה תלמוד ח"ג וס' עין יפה. Troisième partie des Novelles talmudiques de l'auteur appelées יפה תלמוד et Novelles sur le עין יעקב appelées עין יפה. Smyrne, imprimerie Hayyim Abraham de Segora, 5650 (1890), in-8° de 171 ff.

ירושלים Jerusalem, Jahrbuch zur Beförderung einer wissenschaftlichen genauen Kenntniss des jetzigen und des alten Palästinas, herausgg. unter Mitwirkung von Fachmännern im H. L. und ausserhalb desselben von A. M. Luncz ; III. Jahrgang, 5649-1889. Jérusalem, impr. et libr. Luncz, 1889 ; in-8° de (2)-232-8-114 p.

Les principaux articles sont : Histoire des Juifs dans la Terre-Sainte, depuis l'expulsion d'Espagne (suite), par A.-M. Luncz ; Sodome et Gomorrhe par M. Friedmann ; Histoire de la synagogue de Moïse b. Nahman, par Isaac Juda ; Lettre de Jérusalem, de l'année 5346, à R. Abra-

Digitized by Google

ham de Pérouse, éditée par David Castelli; diverses lettres anciennes de Safed, publiées par David Kaufmann. — La partie allemande contient principalement : Cultur-historiche Studien über das Heilige Land, par C. Schick; Jüd. Schriften, zur Geographie Palästinas, par M. Steinschneider; Neue archäolog. Entdeckungen in Jerusalem in den letzten zwei Jahren, par C. Schick.

כבוד חכמים Anhang zum ersten Bande der Acten und Gutachten in dem Prozesse Rohling contra Bloch. Wien, libr. Breitenstein, 1890; in-8° de 23 + 31 p. Hommage à M. le rabbin Bloch publié par ses ouailles de Florisdorf.

ס' כי נער ישראל Poésies hébraïques par Israël Costa. Livourne, impr. Israël Costa, 5650 (1890); in-8° de (1)-110 ff.

כנסת ישראל Biographie juive, par Samuel Joseph Fünn; fascicules 7 et 9; lettre *yod*. Varsovie, impr. Alex. Gins, 5650 (1890); in-8°, pages 401-704.

ס' לב חיים Consultations rabbiniques, par Hayyim Palaggi, 3e partie. Smyrne, impr. Hayyim Abraham דש"ן (de Segora), 5650 (1890); in-4° de 130 + 8 ff.

מאמר על שמות ערי ארץ ישראל « Mémoire sur quelques noms géographiques de la Palestine, par J. Halévy; 1er fascicule; tirage à part de l'annuaire *Jérusalem* [de Luncz], volume III et IV. » Jérusalem, impr. A. M. Luncz, 1890; in-8° de 60 p.

Ce travail de M. Jos. Halévy est une des choses les plus intéressantes et les plus instructives qu'on puisse lire. Ne pouvant analyser toute cette étude, qui est remplie de faits, nous voulons donner une idée de la partie consacrée à Jérusalem. 1. Le nom de יבוס est יבש, comme si on avait הר יבש, montagne dénudée; — 2. ציון doit être rapproché du biblique ציה *ciyyah*, de sorte que le sens est à peu près le même que dans le numéro précédent; — 3. מורידה est le féminin de מורה, qui vient de la racine ירה; le mot est un qualificatif d'un dieu indigène adoré en ce lieu; par abus, les Hébreux auront supposé plus tard que le mot venait de la racine מרה, de sorte que le qualificatif devenait injurieux pour le dieu indigène; remarquer אלון מורה, Gen., 12, 6; אלני מרה, Deut., 11, 30; — 4. שלם *Salem*, est un synonyme de צדק *cédek*, dieu cananéen; — 5. ירושלם est pour ירוע שלם (cf. זרובבל pour זרוע בבל; nous remarquons seulement que, dans ce dernier nom, le premier bêt a pris un *daguesch*), c'est-à-dire le dieu Salem fait retentir ses cris de guerre (ou de triomphe; — 6. בזק *Bézek* a, dans les racines sémitiques, le sens de jaillir; il est donc synonyme de שלח, *siloéh*, la fontaine bien connue de Jérusalem.

מגדל צופים. Voir Klein (Moses).

מחזור ויטרי Machsor Vitry nach der Oxforder Handschrift (Cod. n° 1100) zum ersten Male herausgegeben und mit Anmerkungen versehen, von S. Hurwitz. Berlin, impr. H. Itzkowski, 1889; in-8° de (1)-220 p. Publié par la Société M'kize Nirdamim.

ס' מנהגים Recueil sur les *minhagim* par chapitres classés alphabétiquement. Varsovie, impr. Holter, 5690 (1890), in-8° de 144 p.

מעין גנים Majan-Gannim, Commentar zu Job von Rabbi Samuel b. Nissim Masnuth, lebte in Aleppo im XII. Jahrhundert; zum ersten Male nach einer Oxforder Hdschr. herausggb., mit Bermerkungen und einer Einleitung versehen, von Salomon Buber. Berlin, impr. H. Itzkowski, 1889; in-8° de XV-135 p. Publié par la Société M'kize Nirdamim.

Digitized by Google

ס' המשנה Hammaschneh, der Mischnah-Lehrer, zweckmässige Auszüge aus der Mischnah als Vorschule für den Talmud-Unterricht, edirt von M. Friedmann. Wien, chez l'auteur, impr. Moritz Knöpflmacher, 1890 ; in-8° de (4)-20 p.

ס' ירמיה נביאים אחרונים, Lieber Jeremiæ, Textum masoreticum accuratissime expressit, e fontibus Masoræ varie illustravit, notis criticis confirmavit S. Baer ; præfatus est edendi operis adjutor Fr. Delitsch. Leipzig, libr. B. Tauchnitz, 1890 ; in-8° de XII-147 p.

נצח ישראל Nezah Israel, Gedanken über die Verewigung Israels, zugleich ein neues interessantes und hoch wichtiges Project zur Verewigung der Juden, d. h. zur Aufbewahrung des Andenkens der Juden aller Länder, von Moses Reines. Cracovie, libr. Jos. Fischer, 1890; in-8° de 54 p.

כוכן המלך ou יד ושם Roman concernant l'histoire générale et l'histoire des Juifs en 1669, par le Dr Lehmann, de Mayence ; traduit en hébreu par A. Zuckermann. Varsovie, sans impr., 1890 ; in-8° de 208 p.

סדר טהרות עם פירוש הרב ר' משה בן מימון Commentaire de Maïmonide sur la mischnah séder Tohorot, publié pour la première fois en arabe et accompagné d'une traduction hébraïque, par J. Derenbourg ; quatrième livraison. Berlin, impr. H. Itzkowski, 1889 ; in-8°, p. 79 à 244, traité de *Para;* p. 1 à 64, traité de *Tohorot* jusqu'au ch. IX, paragr. 7.

סדר פרקי אבות Traité des Aboth avec commentaire appelé דורש לפרקים par Mardochée Rubinstein, de Zolkiew. Cracovie, impr. Jos. Fischer, 1889 ; in-8° de 88 ff.

ס' עין מאיר Novelles talmudiques sur *Gittin*, sur le *Hilkhot guéruschin* de Maïmonide, sur *Hullin*, et vingt et une questions talmudiques et divers sujets de *Beça*, par Méir Tauber. Presbourg, impr. Alkalay, 5650 (1890) ; in-f° de V-168 + 14 ff.

עוגב רחל Rachelis citharæ cantus, sive Tergestinæ matronæ Rachelis Morpurgo e gente Lausatia carmina epistulæ scripta, nunc primum sæcularibus sacris natalis eius e manuscriptis descripsit, commentariisque auxit Victorius Castiglioni, addita commentatione de poetriæ vitæ, de mulierum conditione apud Hebræos, deque legibus metricis quibus carmina hebraica ab Italis confecta adstringuntur. Tergeste (Trieste), MDCCCXC. Cracovie, impr. Jos. Fischer, 1890 ; in-8° de 118 p.

עץ הדעת Kurzgefasste Encyclopädie aller Wissenschaften mit Hinblick auf deren Gestaltung im Alterthum, respective im biblischen Zeitalter, von S. Rubin. Wien, impr. Ad. Alkalay, 1891, in-8° de 80 p.

ס' ערוך השלם Aruch completum... auctore Nathane filio Jechielis..., edit Alexander Kohut. Tomus sextus. Vienne, libr. A. Fanto, 1890 ; in-4° de (2)-400 p. Contient lettres *samekh* à *pé*, jusqu'au mot פקם.

ס' פרי הארץ Notes sur des sujets de science rabbinique, par Abraham Bick ; 3e partie de son livre אהל מועד. Presbourg, imprim. de l'auteur, 5650 (1890) ; in-8° de 59 ff.

קהלת שלמה Catalog hebräischer Handschriften von S.-J. Halberstam in Bielitz. Wien, impr. A. Fanto, 1890 ; in-8° de 127 p.

שם עולם Schem olam, Philosophisch-kabbalistische Abhandlung und Briefe von Rabbi Jonathan Eibenschitz, nach einer einzigen Handschrift

Digitized by Google

aus der Bibliothek des Hn. Dr Ad. Jellinek, nebst einer Einleitung von Dr S. Rubin, als Beitrag zur Geschichte der Eibenschitz' schen Kabbala, mit erklärenden Anmerkungen herausggb. von Arthur S. Weissmann. Wien, impr. Adolf Alkalay, de Presbourg, 1891 (paru juin 1890); in-8° de 112 p.

אלה תולדות··· מו"ה פאביוס מיעזעס Fabius Mieses, eine biographische Skizze von Israël Günzig; Separatabdruck aus dem Jahrbuche « Magazin für hebr. Literatur u. Wissenschaft », edirt von Eisig Gräber. Cracovie, impr. Jos. Fischer, 1890; in-8° de 54 p.

התוספתא לפי סדר המשניות Tosifta juxta Mischnarum ordinem recomposita et commentario instructa, auctore Adolpho Schwarz. Pars I, ordo Seraïm. Vilna, impr. Romm, 1890; in-8° de XXVI-430-(1) p.

ס' תוספתא עתיקתא Uralte Tosefta's (Borajta's), Sammlung von uralten (noch unedirten) Borajta's aus den 2-5 Jahrhundert, oder 5. Abtheilung, enthält Nidda Borajta in 7 Recensionen; die Geburt des Hohenpriesters R. Ismael b. Elisa in 5 (9) Recensionen; die Beerdigung des Gelehrten und des Zöllners in 6 Recensionen; das weise Kind æthiopischer Eltern in 3 Recensionen; Agada aus Pirke R. Elieser; Commentare eines Gaons zu den Mischnajot Traktat Kelim, Cap. I, Mischna 1-4, und Tractat Para Cap. VIII; Gutachten des R. Moses Maïmonides, etc., zum ersten Male nach seltenen Hdss. mit Paralellstellen, Varianten und kritischen und erklärenden Anmerkungen hrsgg. von Chaim M. Horowitz. Francfort-s.-Main, impr. Jos. Fischer, de Cracovie, 1890; in-8° de XII-88 p.

תוספתא סדר נשים « La Tosephta, livraison Naschim, avec le commentaire Heschek-Schlomoh, tirée d'un grand nombre d'œuvres et manuscrits, corrigée, nouvellement classée, complètement simplifiée et expliquée avec l'aide des sources talmudique et littéraire par Lev Friedlaender. » Presbourg, impr. Ad. Alkalay, 5650 (1890); in-8° de 17 + 248 p.

תלמוד בבלי, בבא מציעא, פרק א' Talmud Babha M'zia, I. Abschnitt, mit Commentar R. Sch. I. [c'est-à-dire Raschi] zum Unterrichts- Gebrauche, edirt von M. Friedmann. Wien, impr. Moritz Knöpflmacher, 1890; in-8° de (II)-51 p.

2. *Ouvrages en langues modernes.*

Acten und Gutachten in dem Prozesse Rohling contra Bloch. Erster Band. Wien, libr. M. Breitenstein, 1890; in-8° de 393 p.

ALBERS (Emanuel). Die Quellenberichte in Josua I-XII; Beitrag zur Quellenkritik des Hexateuchs. Bonn, libr. Otto Paul, 1891; in-8° de 150 p.

Annuaire des Archives israélites pour l'an du monde 5651; 7e année, par H. Prague. Paris, au bureau des Archives isr.; in-12 de 116 p.

Contient, entre autres, une étude de M. L. Lazard sur Ménessier de Vesou, avec renvoi à plusieurs documents inédits, et une étude de M. Léon Kahn sur feu l'avocat israélite Michel Hemerdinger, né à Colmar en 1809.

BAUDISSIN (Comte Wolf Wilhelm). Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums. Leipzig, libr. S. Hirzel, 1889; in-8° de XV-312 p.

Digitized by Google

BLOCH (Moses). Das mosaisch-talmudische Erbrecht. Budapest, imp. Athenæum, 1890 ; in-8° de VIII-70 p. Dans Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule, de Budapest, année scolaire 1889-90.

BRINTON (G.-Daniel). The cradle of the Semites ; II. A Reply by Morris Jastrow. Philadelphie, sans impr., 1890 ; in-8° de 26 p.

BUDDE (Karl). Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau. Giessen, imp. G. Rickert, 1890 ; in-8° de VII-276 p.

BUHL (Frants). Kanon und Text des alten Testaments. Leipzig, libr. W. Faber, 1891; in-8° de 262 p.

CAMMEO (Giuseppe). La comunione israelitica di Napoli dal 1830 al 1890, cenni storici. Naples, lib. A. Bellisario, imp. De Angelis, 1890 ; in-8° de 38 p.

CINGOLI (Isacco-Giuseppe). ס' כהנת עולם Il sacerdozio dell' Umanità, operetta didattica. Livourne, imp. I. Costa, 1890, in-8° de 37 p.

COHN (Heinrich Meyer). Die Juden im heutigen England. Berlin, imp. R. Mosse, 1890 ; in-8° de 21 p.

CORSSEN (Peter). Die Altercatio Simonis Iudæi et Theophili Christiani auf ihre Quellen geprüft. Berlin, lib. Weidmann, 1890, in-4° de 34 p.

DALMAN (Gustaf H.). Studien zur biblischen Theologie. Der Gottesname Adonaj und seine Geschichte. Berlin, libr. H. Reuther, 1889 ; in-8° de 91 p.

DALMAN (Gustaf H.). Jesaja 53, das Prophetenwort vom Sühnleider des Heilsmittlers, mit besonderer Berücksichtigung der synagogalen Litteratur. Leipzig, lib. W. Faber, 1890 ; in-8° de 55 p. N° 25 des publications de l'Institutum Judaicum de Leipzig.

DAVID GANS' chronikartige Weltgeschichte unter dem Titel Zemach David... in's Deutsche übertragen u. mit Anmerkungen versehen, von Gutmann Klemperer. II. Heft, Prague, lib. Dr Grünwald, 1890 ; in-8°, p. 67 à 96.

DELITZSCH (Franz). Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge. Leipzig, libr. W. Faber, 1890; in-8° de VII-160 p.

DUESTERWALD (Franz). Die Weltreiche und das Gottesreich nach den Weissagungen des Propheten Daniel. Fribourg en Brisgau, libr. Herder, 1890, in-8° de VIII-194 p.

EISLER (Léopold). Beiträge zur rabbinischen Sprache und Alterthumskunde; VI. Theil. Wien, libr. Ch. D. Lippe, 1890 ; in-8° de 164 p. Recueil d'articles parus dans le Monatschrift de Grætz, de 1872 à 1882.

EURINGER (Sebastian). Der Masoratext des Koheleth kritisch untersucht. Leipzig, lib. J.-C. Hinrichsen, 1890 ; in-8° de VIII-136 + 48 p.

FUERST (Julius). Glossarium græco-hebræum oder der griechische Wörterschatz der jüdische Midraschwerke, ein Beitrag zur Kultur- und Alterthumskunde. Erste Lieferung. Strasbourg, libr. J. Trübner, 1890, in-8° de 48 p. allant jusqu'au mot איקונין.

L'auteur nous envoie les rectifications suivantes : 1° Parmi les œuvres de Josèphe, contrairement à ce qu'il a dit dans l'introduction, c'est seulement la Guerre des Juifs qui fut aussi écrite en hébreu; 2° Parmi les Livres des Macchabées, c'est seulement le premier qui fut écrit en hébreu;

Digitized by Google

3° l'auteur ajoutera des additions et rectifications sur les passages זר לאלקולאון בן הדימה, sur התורה שלימד אונקלום וג׳ (d'après Jastrow), sur לאו דווקא אלא ג׳ ; 4° l'auteur efface le mot ותיק de la série des mots étrangers ; 5° sur le passage de Sifré ד״ה כי שם חלקה מלמד שהיה מוטל מחוקק ספון, l'auteur a ajouté que dans les mots מלמד טמת מטה מת בגפי שכינה, le mot גפי signifie ici *baiser* : מיתת נשיקה.

GELBHAUS (S.). Mittelhochdeutsche Dichtung in ihrer Beziehung zur biblisch-rabbinischen Literatur ; I. Heft : Freidank's Bescheidenheit. Francfort s/M., libr. J. Kauffmann, 1889 ; in-8° de 62 p. — II. Heft : Die Gedichte Walthers von der Vogelweide ; *ibid.*, *ibid.*, 1889, in-8° de 40 p. — III. Heft : Ueber den Parcival Wolframs von Eschembach ; *ibid.*, *ibid.*, 1890 ; in-8° de 33 p.

GIESEBRECHT (Friederich). Beiträge zur Jesaiakritik, nebst einer Studie über prophetische Schriftstellerei. Goettingue, libr. Vandenhoegh et Ruprecht, 1890 ; in-8° de IV-220 p.

GLASER (Eduard). Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens, von den ältesten Zeiten bis zum Propheten Mohammed, nebst einem Anhange zur Beleuchtung der Geschichte Abessyniens im 3. und 4. Jahrhundert n. Chr., auf Grund der Inschriften, der Angaben der alten Arabern und der Bibel. Zweiter Band. Berlin, libr. Widmann, 1890, in-8° de 575 p.

Le premier volume n'a pas encore paru. Les chap. XXIV et suiv. du second volume sont consacrés à la géographie et à l'ethnographie de la Bible.

GOITEIN (H.). Der Optimismus und Pessimismus in der jüd. Religionsphilosophie, eine Studie über die Behandlung der Theodicee in derselben bis auf Maimonides. Berlin, Mayer et Müller, 1890 ; in-8° de 111 p.

Passe en revue, sur la question, la Bible, puis Saadia, Joseph ibn Çaddik, Juda Halévi, Abr. ibn Daud, Maïmonide. Très bon ouvrage de début, bonne exposition, connaissances sérieuses de la philosophie et de la littérature scientifique.

GRÆTZ (H.). Geschichte der Juden ... Achter Band, dritte verbesserte und stark vermehrte Auflage. Leipzig, libr. Oskar Leiner, 1890 ; in-8° de 507 p. Ce volume va de la fin de la peste noire jusqu'à l'expulsion des Juifs d'Espagne.

GRILL (Julius). Zur Kritik der Composition des Buches Hiob. Tubingue, libr. Fues, 1890, in-4° de 80 p. Joint à la Einladung zur akad. Feier S. M. des Königs Karl von Württemberg auf den 6. März 1890.

GRUENWALD (M.). Ueber den Einfluss der Psalmen auf die Entstehung der katholischen Liturgie, mit steter Rücksichtnahme auf die talmudische-midraschiche Literatur. Francfort s/M., lib. J. Kaufmann, 1890, in-8° de 36 p. Extrait de la Monatsschrift de A. Weissmann.

GUEDEMANN (M.). Nächstenliebe, ein Beitrag zur Erklärung des Matthäus Evangeliums. Wien. libr. R. Löwit, 1890, in-8° de 48 p.

HARKAVY (A.). Un fragment hébreu de papyrus en la possession de B. C. Golenischeff ; in-8° de 6 p., plus une planche ; en russe.

ILIOWIZI (Henri). Jewish Dreams and Realities contrasted with Islamitic and Christian claims. Philadelphie, sans imp., 1890, in-8° de 279 p.

Digitized by Google

Ivoy (Paul d'). Les Juifs à travers les âges, grand roman historique inédit, illustré par Ad. Valiquet. Paris, P. Boyer (1890) ; in-4°. Publié par livraisons à 10 cent. Il a paru (fin juin 1890) 3 ou 4 livr.

Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur, herausggb. von Dr N. Brüll ; X. Jahrgang. Franfort-s-/M. libr. Reitz et Kœhler, 1890 : in-8° de 181 p. Tout le fascicule est consacré à une étude, qui est très intéressante, sur les exilarques babyloniens sous les Arsacides et les Sassanides, par Felix Lazarus.

Jahuda Bonsenyor. Libro de Paraules e dits de savis e filosofs, Los Proverbis de Salomo, Lo libre de Cato, ara fets estampar complets per primera vegada ab un prolech y documents per en Gabriel Llabrès y Quintana. Palma de Majorque, impr. Joan Colomar y Salas, 1889 ; in-8° de xxiv-158 p.

Jubelschrift zum siebzigsten Geburtstag des Dr Israel Hildesheimer, Rabbiner und Rector des Rabbiner-Seminars zu Berlin. Gewidmet von Freunden und Schülern. Berlin, H. Engel, 1890 ; in-8° de 167 p. de texte allemand et 111 p. de texte hébreu. La partie hébraïque a pour titre מורה למורה.

Contient les articles suivants : Die jüdischen Gegner der Heimkehr und des Tempelbaues unter Cyrus, par W. Feilchenfeld ; Einiges über die Tekanot dez R. Gersohom b. Jehuda, par F. Rosenthal ; Ein eherechtliches Gutachten, par M. Horowitz ; Die Constituten der Sämmtlichen hessischen Judenschaft im Jahre 1690, par L. Munk ; Ueber eine Mechilta zu Deuteronomium, par D. Hoffmann ; Die Zahlensymbolik des Abraham ibu Ezra, par M. Olitzki ; Maimuni's Commentar zum Tractat Abot, par M. E. Baneth : Jüdische und jüd.-deutsche Lieder, par L. Löwenstein ; Das passive Qal u. seine Participien, par J. Barth ; Aus schweren Zeiten, par A. Berliner. — La partie hébraïque contient : le texte hébreu des articles de M. Hoffmann, de M. Munk et de M. Berliner ; un article sur *Keriat-Schema*, par M. Lerner ; des notes sur le Talmud de Jérusalem, par S. Hurwitz ; un homélie du *Rosch*, par S. Halberstam ; le commentaire de la Mischna de Rosch-Haschana par Maïmonide, texte et trad. hébr. par M. Friedlænder.

Nous nous sommes amusé à vérifier les dates des inscriptions tumulaires publiées par M. Berliner, p. 104-109 des textes hébreux. Elles sont presque toutes correctes. Voici cependant quelques observations : n° 2, le 19 tébet 5471 tombe au samedi, non au dimanche ; n° 3, le 25 tébet 5490 tombe au samedi ; n° 6, le 11 sebat 5497 tombe au dimanche ; n° 10, le 12 kislev 5485 tombe au mardi, non au mercredi ; n° 18, le 9 sebat 5480 tombe au vendredi, non au lundi ; lire probablement ה׳ au lieu de ט pour la date mensuelle ; n° 19, le 27 ab est la semaine de *Reéh*, non de *Ekeb*, qui se lit, en 5487, le 22 ab ; n° 25, le 8 adar 5488 tombe au mercredi, non au mardi ; n° 26, la parascha de *Jethro* est pour la date de la mort (20 sebat), non celle de l'enterrement ; n° 30, le 5 adar II 5491 tombe au dimanche ; lire probablement ח au lieu de ה pour la date mensuelle, ce qui donne mercredi (non jeudi), mais on a vu que ces petites erreurs d'un jour sont fréquentes dans ces inscriptions.

Kahn (Salomon). Les écoles juives et la Faculté de médecine de Montpellier. Montpellier, imp. G. Firmin et Montane, 1890 ; in-8° de 14 p.

Kaufmann (David). Franz Delitzsch, ein Palmblatt aus Juda auf sein frisches Grab. Berlin, libr. de la Jüd. Presse, 1890 ; in-8° de 22 p.

Klein (Moses). Migdal Zophim (The watch Tower), the Jewish Problem and agriculture as its solution. With numerous illustrations. Philadelphie,

Digitized by Google

chez l'auteur, 1889 ; in-8° de v-88 p., suivi d'un texte hébreu de 21 + 6 p. intitulé מגדל צופים.

KLOTZ (Moritz). Der talmudische Tractat Ebel Rabbathi oder S'machoth nach Handschriften und Parallelstellen bearbeitet, übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen ; Heft I. Berlin, impr. Itzkowski, 1890 ; in-8° de 79 p. Contient le 1er chapitre du traité.

LAMBERT (Mayer). Éléments de grammaire hébraïque. Paris, lib. Durlacher, 1890 ; in-8° de 147-(3) p.

LANG (John-Marshall). Gideon and the Judges, a study practical and historical. Londres, James Nisbet, s. d. (1890); in-8° de XII-201 p. Collection The Men of the Bible.

LÉVI (Victor). המים המרים המארריים o la aguada de la *sota*, romance interesante. [Constantinople], imprimerie du Telegraph, 5649-1889 ; in-8° de 64 p. En judéo-espagnol, caractères hébreux ; le titre ci-dessus est tout entier en caractères hébreux.

LEWIN (Adolf.), Juden in Freiburg i. B. Trèves, imp. et libr. frères Maas, 1890 ; in-8° de 110 p.

LODS (Adolphe). L'Ecclésiaste et la philosophie grecque, thèse présentée à la Faculté de théologie protestante de Paris. Paris, imp. Henri Jouve, 1890 ; in-8° de 73 p.

LOEB (Isidore). Le Juif de l'histoire et le Juif de la légende. Paris, libr. Léopold Cerf. 1890 ; in-18 de 54 p. Réimpression des Actes et Conférences de la *Revue des Etudes juives*, avec additions.

LOEW (Leopold). Gesammelte Schriften, herausgg, von Immanuel Loew ; II. Band. Szegedin, libr. Alexander Bara, 1890 ; in-8° de 479 p., avec un portrait de l'auteur en photogravure.

Les principaux articles contenus dans ce volume sont : L'histoire de la cabbale moderne ; Passé et présent des Hassidim ; La mantique du Talmud ; L'astrologie chez les Juifs ; Le rabbinat général de Moravie depuis cent ans ; Aron Chorin ; Michael Sachs ; Nosh Mannheimer ; S. D. Luzzatto ; Salomon Munk.

LUZZATTO (Samuel David). Epistolario italiano francese latino, pubblicato da suoi figli. Padoue, impr. des frères Salmin, 1890 ; 2 vol. in-8° de XXIV-1072 p.

MAHLER (Eduard). Bibel und Talmud im Dienste der Wissenschaft, Vortrag gehalten in der Oesterr.-Isr. Union am 8. März 1890. Separat Abdruck aus n° 10 der Mittheilungen der Oesterr.-Isr. Union ; in-8° de 14 p.

MARCUS (Ahron). Hartmann's inductive Philosophie im Chassidismus ; 2. Heft, Cracovie, impr. Jos. Fischer, 1890 ; in-8° de p. 41 à 146.

MAYBAUM (S.). Jüdische Homiletik nebst einer Auswahl von Texten und Themen. Berlin, libr. Ferd. Dümmler, 1890 ; in-8° de VIII-385 p.

MESSIO (A.). Le poème des Psaumes. Amiens, impr. et libr. générales, 1890 ; in-4° de 267 p.

Contient une traduction très agréable des Psaumes en vers français, d'après le texte de la Vulgate, et une étude d'après laquelle tous les Psaumes sont placés, chronologiquement, et avec la précision la plus étonnante, dans le règne de David. Exemples : Ps. 1, chanté à Sion le 1er elul, à la fête natale du roi, dans la 9e année du règne ; Ps. 2, chanté

Digitized by Google

au temple, à la première des deux veilles pascales, an 10 ; Ps. 3, seconde veille pascale, an 10 ; Ps. 4, lendemain de Pâque, oblation de la gerbe, an 10; Ps. 5, au départ pour Gath, après la cérémonie des Trompettes, an 10; Ps. 6, fête des Expiations, an 10 ; etc. — Pour l'an 11, on a Ps. 9, 14 nisan; Ps. 10, lendemain de Pâque; Ps. 11, octave de Pentecôte; Ps. 12, solennité des Trompettes ; Ps. 13, lancement du bouc maudit ; Ps. 14, fête de la Dédicace ; Ps. 15, sans doute à l'octave de cette fête. — De même, il y a des Psaumes pour les ans 12 et 13; puis, après une lacune de 11 ans, on arrive à l'an 24, avec le Ps. 21 ; chanté à la fête des expiations, après la guerre contre Absalon. Il est impossible de ne pas être touché des sentiments pieux de l'auteur envers ce texte si émouvant des Psaumes. Son effort pour les appliquer tous, avec une exactitude si remarquable, à la vie de David, lui a sûrement donné des satisfactions vives et parfaitement méritées. Il y a, dans ces identifications charmantes, beaucoup de poésie, de joie et de bonheur.

MIR Y NOGUERA (P. Juan). La creacion segun que se contiene en el primer capitulo del Genesis. Madrid, libr. catholique de Gregorio del Amo, 1890; in-8° de XVIII-1074-(1) p.

Mittheilungen der Oesterreichischen Israelitischen Union ; voir plus haut, Eduard Mahler.

MLCOCH (Melchior). Psalterium seu liber Psalmorum iuxta Vulgatam latinam et versionem textus originalis hebraici cum notis introductionalibus et cum argumentis exegeticis quibus harmonia utriusque versionis demonstratur. Olmütz, libr. Ed. Höltzel, 1890 ; in-8° de 517-VII p.

MODONA (Leonello). Degli incunaboli e di alcune edizioni ebraiche rare o pregevoli nella Bibliotheca della R. Università di Bologna. Brescia, imp. F. Apollonio, 1890 ; in-8° de 15 p. Extrait du Bibliofilo, nos 7, 8-9, de 1890.

[MONTEFIORE]. Diaries of sir Moses and Lady Montefiore, comprising their life and work as recorded in their Diaries from 1812 ten 1883, with the addresses and speeches of sir Moses ; his correspondence with Ministers, Ambassadors and Representatives of public Bodies; personal narration of his Missions in the cause of Humanity, Firmans and edicts of Eastern Monarchs ; his opinions on financial, political, and religious subjects, and anecdotes and incidents referring to men of his time, as related by himself, edited by Dr. L. Loewe, in two volumes with illustrations. Londres, libr. Griffith Farran Okeden et Welsch, 1890, in-8° de XII-389 + X-363 p.

MORAIS (Sabato). The Jew in Italy. — Dans Proceedings of the second Biennal Convention of the Jewish Theological Seminary Association; New-York, 1890; in-8°.

MOSES (Adolph). Nadab und Abihu oder der Untergang der Sauliden und des grössten Theils des Stammes Benjamin. Berlin, libr. Mayer et Müller, 1890 ; in-8° de 39 p.

MOSSÉ (Benjamin). La Révolution française et le rabbinat français, discours des rabbins de France prononcés lors de la célébration du centenaire et précédés du discours de M. le Président de la République française. Paris, libr. A. Durlacher, 1890 ; in-8° de 283 p.

NEUBAUER (Ad.). The Autorship and the Titles of the Psalms according to early Jewish authorities. — Tirage à part des *Studia Biblica,* Oxford, 1890, in-8° de 58 p.

Digitized by Google

Les principales autorités citées, après les *targoumim* et les *Midraschim*, sont : Saadia, Salomon b. Jeroham, Iéfet b. Ali, Abrah. ibn. Ezra, David Kimhi, Tanhum b. Iosef, Salomon Méiri, de Perpignan. Ce ne sont pas, bien entendu, les seuls auteurs utilisés par M. Neubauer.

NEUBAUER (Ad.). Notes on the Jews in Oxford; in-8° allant de p. 277 à p. 316; tiré d'un volume intitulé Collectanea, t. II, publié par la Société d'histoire d'Oxford; Oxford, 1890.

PALAZUELOS (El Vizconde de). Toledo, guia artistica-practica; version francesa de Mr. Charles Docteur; dibujos a pluma de S. Azpiazu; fotograbados de Laurent; plano topografico. Tolède, impr. et libr. de Menor frères, 1870; in-8° de xx-1195 p.

Contient, p. 580 et 593, la description de l'église du *Transito* et de *Sainte-Marie-la-Blanche*, qui sont d'anciennes synagogues; p. 593, vue extérieure de Sainte-Marie-la-Blanche; p. 595, inscription latine à l'entrée de cette dernière église et rappelant l'histoire du monument jusqu'en 1798; p. 584, dessin d'une fenêtre ancienne de l'église du Transito.

PAPUS (pseudonyme ?). Le Sepher Jesirah, les 50 portes de l'intelligence, les 32 voies de la sagesse. Extrait du n° 7 du Lotus. Tours, imp. É. Arrault, 1887, in-8° de 20 p., avec une planche hors texte. La couverture porte les mots : Publications de l'Isis, branche française de la Société française; Papus, les classiques de la Kabbale. Le Sepher Jesirah..., traduction inédite; Paris, libr. G. Carré, 1888.

PHILIPPSON (Ludwig). Die Rhetorik und jüdische Homiletik, in Briefen und Abhandlungen. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von M. Kayserling. Leipzig, libr. Grieben, 1890; in-8° de IV-118 p.

Der ethische Tractat der Mischnah *Pirke Aboth*, d. i. die Sprüche der Väter, übersetzt von Samuel Kristeller. Berlin, libr. Speyer et Peters, 1890; in-8° de VIII-87 p.

[RAPOPORT]. Das Centenarium S. J. L. Rapoport's, geboren zu Lemberg am 1. Juni 1790, gestorben zu Prag am 16. October 1867; Festgabe der Oesterreichischen Wochenschrift; redigirt von Prof. Dr David Kaufmann; herausggb. vom Reichstagabgeordneten Dr Bloch; supplément du n° 21 de la Oesterr.-Wochenschrift, année 1890, in-4° allant de p. 387 à p. 418.

Contient les articles suivants : Pour le centenaire de S. J. L. Rapoport, par David Kaufmann; la famille Rapoport, par M. Brann; D'un contemporain de R., par Léopold Dukes; Souvenirs de R., par David Rosin; Election de R. à Prague et Salomon Rosenthal, par Alexandre Büchler; R. et sa bibliothèque, par Nathan Grün; Liste des ouvrages et écrits de R., par S.-J. Halberstam.

RENAN (Ernest). Histoire du peuple d'Israël; tome troisième. Paris, libr. Calmann-Lévy, 1891; in-8° de VII-527 p.

RODOCANACHI (E.). Monographie du ghetto de Rome, lecture faite à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres le 11 avril 1890. Amiens, imp. Delattre-Lenoel, 1890; in-4° de 22 p.

Au moyen âge le quartier des Juifs de Rome n'a pas été dans le Transtevère, comme on le suppose généralement, mais sur l'emplacement dont Paul IV a fait le ghetto.

RODOCANACHI (E.). Le carnaval à Rome au XVe et au XVIe siècle. Lecture faite à la séance publique annuelle de la Société des Études historiques

Digitized by Google

du 30 avril 1890. Amiens, imp. Delattre-Lenoel, 1890; in-4° de 17 p. Nombreux passages sur les Juifs à Rome.

ROSENTHAL (Ludwig A.). Ueber den Zusammenhang der Mischna, ein Beitrag zu ihrer Entstehungs-geschichte; Erster Theil : Die Sadduzäerkämpfe und die Mischnasammlungen vor dem Auftreten Hillels. Strasbourg, libr. Karl J. Trübner, 1890; in-8° de 94 p.

[SAADIA]. Versions d'Isaïe de Saadia, par J. Derenbourg; in-8° de 148 p.

Texte de la version de Saadia, avec avant-propos et notes de M. J. Derenbourg. Tirage à part de la Zeitschrift f. d. alttestamentliche Wissenschaft, de Stade, 9e année 1889, et 10e année 1890.

SCHAIBLE (Karl Heinrich). Die Juden in England vom achten Jahrhundert bis zur Gegenwart, ein kulturhistorisches Bild. Carlsruhe, impr. et libr. G. Braun, 1890, in-8° de IX-133 p. Exposé intéressant.

SCHECHTER (S.). The Riddles of Solomon in rabbinic Literature; dans le Folk-Lore, vol. 1, n° 3, sept. 1890; in-8°, p. 349 à 358.

SCHOENWALD (Alfred). Das goldene Buch des Judenthums, Biographisches Lexicon berühmter Männer und Frauen in Wort und Bild; I. Lieferung, Wien, chez l'auteur, 1890; in-8° de 24 p. plus une planche.

SCHUERER (Emil). Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi; zweite neubearbeitete Auflage; erster Theil, zweite Hälfte. Leipzig, libr. J. C. Hinrichs, 1890; in-8°, allant de p. 257 à p. 751, plus titre, préface et table des matières, VII p.

SPIEGLER (Julius S.) Geschichte der Philosophie des Judenthums, nach den neuesten Forschungen dargestellt. Leipzig, libr. Wilh. Friedrich, [1890]; in-8° de XIII-369 p.

Cet ouvrage est divisé en quatre parties : 1re partie, le monothéisme; 2e partie, l'antiquité (la philosophie grecque, la Septante, Aristobule, Ben Sira, Philon, la Cabbale, le Zohar); 3e partie, le moyen âge (le Talmud, les Caraïtes, Saadia, Hasdaï ibn Schaprut, Salomon ibn Gabirol, Maïmonide, etc.); 4e partie, les temps modernes (Spinoza, Mendelssohn, Salomon Maïmon). Le tout sans aucune critique et sans recherches nouvelles.

STEINITZ (Clara). Im Priesterhause; Original-Erzählung. Berlin, S. Gerstmann, 1890; in-8° de 160 p. Dédié à M. le grand-rabbin Zadoc Kahn.

STEINTHAL (H.). Zu Bibel und Religionsphilosophie. Vorträge und Abhandlungen. Berlin, impr. et libr. Georg Reimer, 1890; in-8° de (2)-237 p.

STRACK (Hermann L.). Hebräische Grammatik, dritte, neu bearbeitete Auflage. Berlin, libr. H. Reuther, 1890; in-8° de XVIII-158 + 112 p. Dans la collection Porta linguarum orientalium, de Petermann.

STRAUS (Oscar S.). Les origines de la forme républicaine du gouvernement dans les Etats-Unis d'Amérique; traduit sur la 3e édition, révisée par Mme Auguste Couvreur. Paris, libr. Félix Alcan, 1890. Attribue à la Bible une grande influence sur la Constitution des Etats-Unis.

Jüdischer Volks- und Haus-Kalender (früher Liebermann) für des Jahr 1891 (5651), mit einem Jahrbuch für Belehrung und Unterhaltung, herausgg. von M. Brann. Breslau, imp. et libr. Th. Schatzky (1890).

Digitized by Google

Ce Jahrbuch (33e année) contient : 1. Brann, Das Geschlecht der Jungen Raben; zu S.-L. Rapoport 100. Geburtstag : 2. Brann, Abraham Muhr, ein Lebensbild (Die oberschles. Juden vor 100 Jahren; Abr. Muhrs Jugend).

Weil (I.). La caractéristique d'Israël. Paris, libr. Durlacher, 1890 ; in-8° de 62 p.

Weill (Alexandre). Les cinq livres (mosaïstes) de Moïse, traduits textuellement de l'hébreu avec commentaires et étymologies. Premier livre, la Genèse, avec élimination des textes interpolés, preuves à l'appui, de la religion miraculée et idolâtrée du second temple, textes qu'Esra et la Grande-Synagogue ont frauduleusement mis dans la bouche de Moïse. Paris, libr. Sauvaitre, imp. A. Reiff, et chez l'auteur, 1890 ; in-8° de XVI-224 p.

Weisslovits (Nathan). Prinz und Derwisch, ein indischer Roman enthaltend die Jugendgeschichte Buddha's in hebr. Darstellung aus dem Mittelalter [בן המלך והמיר], nebst einer Vergleichung der arabischen und griechischen Paralleltexte ; mit einem Anhang von Fritz Hommel. Munich, Theod. Ackermann, 1890 ; in-8° de 178 p.

3. *Notes et extraits divers.*

= Notre cher collègue M. Salomon Reinach a obtenu un premier prix de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres pour son catalogue du musée de Saint-Germain. Une mention a également été accordée, par la même Académie, à M. Ulysse Robert pour son étude sur les Signes d'infamie, dont la plus grande partie a paru dans la *Revue*. — M. le Dr Kayserling, de Budapest, a été nommé membre correspondant de l'Académie royale d'histoire de Madrid.

= M. Adolphe Neubauer et M. Isidore Loeb ont été nommés membres honoraires de l'Académie royale d'histoire, à Madrid. M. Isid. Loeb était auparavant membre correspondant de cette Académie.

= M. le Dr Ludwig Geiger a tiré les notes suivantes de divers imprimés de sa bibliothèque. — 1. Dans *Custine's Zeugenverhör* (Gœttingue, 1794), il y a quelques renseignements sur la part prise par les Juifs dans l'adjudication des fournitures militaires à Mayence. — 2. Dans *Das Mainzer rothe Buch oder Verzeichniss aller Mitglieder des Jakobiner-clubs in Mainz, 1793*, figurent trois Juifs, Baer, Maas (Nachen) et Seligmann. Maas paraît avoir joué un certain rôle dans la révolution à Mayence ; il figure comme personnage muet dans : *Die Patrioten in Deutschland oder der Teufel ist los, eine komisch-tragische Farce aufgeführt auf dem Mainzer Nationaltheater; Mainz, im 2. Jahre der Republik* (Allgem Ztg. d. Judenth., 1890, n° 28, p. 2-3 de la couverture).

= Il existe en Allemagne (à Stuttgart) un naturaliste, du nom de Gustav Jaeger, qui a construit toute une théorie sur les odeurs qu'exhalent les hommes et qu'il différencie suivant l'âge, le sexe, les races, les émotions par lesquelles on passe. Il a exposé ses idées dans un ouvrage intitulé Entdeckung der Seele (Découverte de l'âme). M. Jaeger prétend que chaque race a son odeur et qu'il lui serait facile, entre autres, de découvrir à l'odeur un Juif ou même un indo-germain qui aurait du sang juif. Il est vrai que M. Jaeger ne paraît avoir fait aucune expérience sur ce sujet et qu'il semble en vouloir beaucoup aux Juifs, qui, à ce qu'il pré-

Digitized by Google

tend, auraient fait obstacle à la propagation de ses théories. Nous en parlons ici à cause de ce passage de son livre (1er vol., édit. 1884, p. 246) concernant le pape Pie IX. Un certain Dr M., qui est le correspondant ordinaire de M. Jaeger dans les passages antisémitiques et qui a là-dessus des révélations incroyables (p. 248), prétend qu'en 1847, à Rome, quand il baisa la pantoufle de Pie IX, il reconnut le premier à l'odeur que le pape était d'origine juive ; le cardinal Consalvi aurait dit depuis longtemps (mais sans que M. M. le sût) : *e un ebreo* ; et enfin le pape aurait confirmé le fait en 1861 devant les frères Cahn, de Lyon (existe-t-il des frères Cahn, de Lyon, qui auraient vu Pie IX ou qui se seraient fait baptiser ?).

= Notre collaborateur M. Rubens Duval vient de publier le second fascicule de son Lexicon syriacum auctore Hassano bar Bahlule, col. 349 à 780 ; Paris, Impr. Nation., 1890 ; in-4°.

= Le rapport annuel fait à la Société asiatique, le 26 juin 1890, par M. James Darmesteter, a paru en novembre 1890 ; in-8° de 166 p. Nous remercions M. D. de l'attention accordée aux travaux publiés dans cette *Revue*.

= Article encore inachevé de M. Flaminio Servi, intitulé Dante e gli Ebrei, dans l'Instruzione, de Rome, nos du 1er mars et du 1er avril 1890, p. 228-230 et 250-253.

= Notes prises dans le Mémoire sur les opérations financières des Templiers, par M. Léopold Delisle, Paris, 1889. P. 55 : le 29 sept. 1290, le roi ordonna au sénéchal de Carcassonne d'envoyer au Temple de Paris les sommes qu'il pourrait tirer de la taille des Juifs (Vaissète, Hist. génér. de Languedoc, édit. Molinier, X, col. 250). — P. 125, compte ouvert au roi par le Trésor du Temple (voir p. 118), compte de la Chandeleur, année 1290, recette des Juifs, 6580 l. 102 s. 5 d. t. — P. 126 (suite du même compte), compte de l'Ascension 1291, recette des Juifs, 8732 l. 5 s. 10 d. t. — P. 128 (suite), compte de la Chandeleur 1291, recette des Juifs, 3,400 l. 17 s. 2 d. t. — P. 128 (suite), recette des Juifs, 5,989 l. 19 s. 7 d. t. — P. 136, compte de la Chandeleur 1,297 (v. p. 133), opérations effectuées pour le Roi, n° 20, taille des Juifs d'Auvergne, 2,500 l. ; répété p. 143, n° 114, sous le titre de Taille des Juifs du bailliage d'Auvergne. — P. 153 (suite), bailliage Gisoreii, Juifs résidant sous la reine Marie. — P. 155 (suite), Mutua reddita : Manassero, judeo de Gloz, 100 l. t., residua de summa 200 librarum turon. Le magister Helya (voir la table des matières) est peut-être un médecin juif.

= Les Latins, en fondant leurs villes, creusaient une fosse ronde, *mundus*, dans laquelle ils jetaient une poignée de terre apportée de la métropole. Les Grecs avaient des rites pareils. C'était une manière de transporter la patrie avec soi. De cette même façon, le général syrien Naaman, guéri par Elisée et qui se convertit à la religion hébraïque (II Rois, chap. v), emporte dans son pays la charge de deux mulets de terre hébraïque, afin de ne pas se séparer de la Palestine, qui devient, par sa conversion, sa nouvelle patrie (M.-E. Lefébure, dans *Mélusine*, v, col. 146-147 ; numéro de nov.-déc. 1890). — Nous ajoutons qu'on racontait de la même façon que le roi Iekhonia, exilé en Babylonie, construisit à Nehardea une synagogue avec de la terre et des pierres emportées et prises du temple de Jérusalem ; voir, par exemple, les Consultations *Schaaré teschuba*, Leipzig, 1858, n° 71. Cf. lettre Scherira, édit. Neubauer (*Jew Chronicles*), p. 26.

Digitized by Google

= M. Friederich Delitzsch, dans son *Assyrische Grammatik* (Berlin, 1889), paragraphe 25, traitant la question de l'origine de l'écriture cunéiforme, se range définitivement à l'opinion défendue depuis tant d'années et avec une persévérance si remarquable par notre excellent collaborateur M. Joseph Halévy. M. Del., qui avait montré longtemps une certaine hésitation à se prononcer, déclare catégoriquement qu'il ne croit plus à l'existence du sumérien et qu'il est convaincu maintenant, pour diverses raisons qu'il indique, que l'écriture cunéiforme est d'origine sémitique et que, dans les textes qui passaient pour bilingues, on a simplement la transcription d'un même texte en deux écritures différentes, l'écriture hiératique ancienne, idéographique, et conservée par respect pour la tradition comme une sorte d'écriture sacrée, et, d'autre part, l'écriture syllabique.

= Un échantillon de manne du désert de la presqu'île arabique a été envoyé récemment à M. Ernest Renan ; lettre intéressante de la personne qui a envoyé cet échantillon, dans le *Temps* du 12 décembre 1890.

= M. Clermont-Ganneau a fait, le 5 déc. 1890, une communication à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres sur deux sceaux du British Museum, de Londres. L'un d'eux porte le nom de Nefisi ou Nefousi, qui rappelle les Bené-Nefousim des Livres d'Ezra et de Néhémie.

= M. S.-J. Halberstam, de Biclitz, nous fait remarquer, avec beaucoup de raison, que l'identification du Zerahia Hallévi, du colloque de Tortose (voir notre article sur le VIIIe vol. de Graetz, *Revue*, XXI, 153), avec R. Ferrer Saladin a déjà été faite par lui dans *Hebr. Bibliographie*, XII (1872), p. 42. Cette petite note de M. Halberstam dans *Hebr. Bibl.* est, d'ailleurs, pleine de faits intéressants.

= La Oesterreichiche Wochenschrift du 22 avril 1890 publie, d'après la Isr. Gemeindezeitung, de Prague, une lettre de Napoléon Ier qui se trouverait dans l'ouvrage du comte de Ségur intitulé Napoléon et la Grande Armée et qui aurait été adressée en mai 1812 à un Juif de Kowno nommé Kubloscher. Napoléon lui demande des fournitures pour l'armée française, il témoigne de sa sympathie pour les Juifs, s'élève contre les lois d'exception qui régissent la situation des Juifs en Prusse, et rend hommage à la bravoure des Juifs qui servent sous lui dans l'armée française. Nous ne savons si l'authenticité de cette lettre est absolument certaine, le style en est un peu ampoulé, mais il arrivait à Napoléon d'écrire de cette façon, quand il y trouvait son avantage.

4. *Chronique des Journaux.*

= Journaux nouvellement parus :

1. Der Africaner Israelit; édité nouvellement à Johannisberg, Afrique du sud; en allemand (Jewisch Chronicle du 25 avril 1890, p. 16, col. 1).
2. L'Anti-Juif, paraissant le jeudi, rédacteur en chef, Eugène de Redon. Publié à Alger depuis le 23 janvier 1890 : petit in-4° à 3 col. ; 6 fr. 50 par an.
3. Central Anzeiger für jüdische Litteratur, herausggb. von Rabbiner Dr N. Brüll, Frankfurt a. M. Erscheint alle zwei Monate. Abonnement für Deutschland, ganzjährig, Mk. 8; I. Jahrgang, Nummer 1, Januar-Februar 1880 ; in-8°.

Digitized by Google

4. Egalitatea, apare odata pe septemana ; journal politique où les questions israélites de Roumanie occuperont une certaine place ; publié à Bucharest, sous la direction de M. Schwarzfeld ; rédacteur en chef, E. Schwarzfeld ; in-4° à 3 col. par page ; 11 fr. par an ; le n° 1 de la 1re année est daté du 15 avril 1890.

5. Gut Woch, erscheint jeden Morgen nach Sch'beisse Nacht ; — soi-disant rédigé à Jérusalem ; en allemand, par Siegfried Meyer. Le n° que nous avons sous les yeux et qui nous a l'air d'être un numéro unique et le seul paru ou à paraître, se dit le n° 41 de la 2e année, daté de Jérusalem, dimanche, 10 tammuz 5658 (1898) ; imprimé à Berlin, chez J. S. Preuss, Jerusalemerstr., n° 21 (ces deux noms de Preuss, et de Jérusalem, pour l'imprimeur et la rue, sont encore fictifs, peut-être). Le format est un in-4° de 8 p. à 4 col. par page ; prix, par trimestre, 3 *schékel* 50 *sus*. Tout le numéro est une assez spirituelle plaisanterie.

6. La Jeunesse israélite, journal franco-hébraïque, organe des intérêts judaïques en Algérie, au Maroc et en Tunisie, paraissant tous les jeudis ; directeur-gérant, Elie Karsenty. — Publié à Oran ; le n° 4 de la 1re année est du vendredi 23 mai 1890 ; prix, pour 3 mois, 1 fr. 50 ; in-f° de 4 pages par numéro, à 3 col. ; le n° 4 contient une page en français, 3 pages en arabe caractères hébreux raschi.

7. איל מאאיסטרו (titre en turc : Oustad) ; — journal partie en turc, partie en judéo-espagnol, publié à Smyrne par Moïse Fresco ; paraît le lundi et le jeudi de chaque semaine ; le n° 72 de la 1re année est daté du 11 ab 5650 (1890). Le format est in-f° à 3 col., le tout en caractères hébreux raschi ; 3 medjid par an.

8. Monatsblätter für Vergangenheit und Gegenwart des Judenthums, unter Mitwirkung bewährter Mitarbeiter, herausgegeben von Bernhard Kœnigsberger, Berlin. Le premier numéro est un fascicule in-8° de 48 p., paru en octobre 1890 ; 2 marcs 25 par an.

9. Il Risveglio d'Israele, giornale conservatorio dei principi religiosi, esce ogni giovedi. — Publié au Caire par Mosé E. Benrubi ; le n° 1 de la 1re année est daté du 7 avril 1890 ; in-4° de 8 p. le numéro, moitié italien et moitié arabe en caractères arabes ; 60 piastres par an.

10. Selbst-Emancipation, Organ der Jüdisch-Nationalen ; Herausgeber, Dr Siegmund Elkan ; Chefredacteur, Dr Nathan Birnbaum ; erscheint zu Anfang und Mitte jedes Monats ; III. Jahrgang, n° 1, Wien, 1. April 1890 ; in-4° de 8 p. à 3 col. le numéro ; 4 flor. par an. En réalité, 1re année, non 3e année ; mais ce journal se considère comme faisant suite au Serubabel, publié à Berlin il y a quelques années.

11. האור ; Journal hébreu paraissant comme supplément du צבי, publié à Jérusalem, par A. ben Jehuda ; le n° 1 est du vendredi 10 hesvan 5622 de la destruction du temple (1890) ; paraît tous les vendredis ; in-f° de 4 p. à 3 col. le numéro. Les feuilles portent la mention 7e année, qui se rapporte au צבי, non au supplément.

ISIDORE LOEB.

Digitized by Google

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Tome XX, p. 121, nº 1. Le *Orah Hayim* est plutôt l'ouvrage de R. Jacob ben Ascher, de même que le *Yoré Déa* du nº 37. R. Jacob ben Ascher étant du XIVe siècle, il n'est pas nécessaire de supposer que Lévi Nomico était très vieux quand il rédigea cette liste. Cette liste et son auteur peuvent donc être vieillis de quelques dizaines d'années. — P. 122, nº 4. השאילות est bien la leçon du ms., mais doit être lu השאילות. — P. 123, nº 15. אבן שועיב = אבן שועיב. Ce sont plutôt les *Deraschot* de R. Josué Soeib dont il est question sous ce numéro. — Nº 19. מחור est pour מחזר ou מחזור. — P. 124, nº 21. Lévi Nomico, étant rabbanite, ne possédait probablement pas de rituel caraïte, mais il pouvait appeler חזניאה celui des *Bené Rumenia* ou *Rumelia*, qui est le plus anciennement en usage en Turquie et en Grèce ; voir S. D. Luzzatto, Préface au rituel des Bené Romé, et Kerem Hémed, IV, 36. — Nº 23. La leçon נסוכה conviendrait mieux, mais le texte porte bien un *mem* pour la deuxième lettre ; quant à la première, j'ai eu tort d'y voir un *noun*, c'est un *kaph*. En tout cas, le mot doit signifier « reliure d'argent ». — P. 126, nº 46. Il vaut mieux traduire : « livre que me donna Stella pour la peine que j'eus lorsqu'elle fut soumise à la torture ». — P. 131, nº 20. Il faut lire בהעתקה, copie. — P. 132, nº 27. M. Perles propose de lire, en un seul mot, דיטרבולי, de Tivoli. Un Joseph de Tivoli est nommé comme témoin de la vente du ms. 2332 de la Bibliothèque Bodléienne. Mais le mot est divisé et ponctué comme je l'ai reproduit, il faut donc renoncer à cette hypothèse et en revenir à la mienne. — *Leonello Modona.*

Tome XX, p. 124, nº 21. חזניאה était usité également chez les rabbanites. — P. 125, nº 35. Le nom מנוש n'est pas arabe, mais exclusivement turco-tartare. — P. 128, nº 7. יטרי est peut-être la transcription du grec ἰατρεία, ἰατρία. — P. 129 et 130. Honeïn et son fils Yshac n'étaient pas juifs mais chrétiens ; le ספר היסודות est peut-être de Isaac Israeli, trad. par Ibn-Khisdai. — P. 132, nº 26. Ibn-Zohr n'était pas juif. — P. 140. Sur le nom יושט ou יושת, voir *Stud. u. Mitth.*, IV, 392-3 ; *Hebr. Bibliogr.*, V, 132 ; XX, 95. Au lieu de צלי, il faut lire צבי = צדיק באמונתו יחיה. — P. 143. Il faut peut-être corriger לז (de הַלַּז). — P. 147. L. יָזַק et non יַזַק, et הגביר et non הגבור. — *A. Harkavy.*

Tome XXI, p. 127, note 1 : גוף דבר עומד n'est pas un terme grammatical ; le commentaire dit seulement que dans Job, III, 3 יום et לילה ne sont ni une personne (גוף) ni quelque chose de stable (דבר עומד). — P. 132, note, l. 7, en bas : au lieu de מענישין dans le texte du Commentaire, p. 56, l. 3, en bas, probablement כנישין ou מתכנשין comme traduction de יחד. — P. 139, l. 4, en bas, au lieu de שומעם, lis. בשומעם ; l. 3, en bas, au lieu de את, peut-être אך ; au lieu de עשה, peut-être יעשה. — P. 140, l. 6, au lieu de באר, peut-être כמו. — P. 141, l. 8, en bas, au lieu de יצאה, peut-être יוצאים ; l. 6, en bas, au lieu de כחי כאז, lis. ככחי אז ; l. 5, en bas, au lieu de וללכוד, lis. ולכבוד ; l. 1, en bas, à effacer ou à lire [ב]אמו[נה]. — P. 142, l. 1, au lieu de הקדמות, lis. העתקות ; l. 4, au lieu de סיעתיו, lis. 'סיעתי ; l. 12, au lieu de המוגמי, lis. המוגמר ; note 1, au lieu de ומניבויו, lis. ומגיבויו, faute d'impression. — P. 145, l. 17, au lieu de טהור כפיו ויבונך, lis. טהור בְּפיו ויכוננך ; l. 20, au lieu de ממרד כי, lis. ממרדכי ; l. 24, au lieu de זמרתיה, lis. זמרת יה.. — *N. Porgès.*

Le gérant, ISRAEL LÉVI.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND.

BACHER (W.). Le Commentaire sur Job de Samuel ben Nissim d'Alep..... 118

BRANN (M.). Additions à l'autobiographie de Lipman Heller.... 270

EPSTEIN (A.). Le livre des Jubilés, Philon et le Midrasch Tadsché 80

GRAETZ (H.). Un point de repère dans l'histoire du roi David.. 241

HALÉVY (J.). I. Recherches bibliques : XX. La correspondance d'Aménophis IV et la Bible (*fin*)..... 43

XXI. L'histoire de Michée..... 207

XXII. Le lit d'Og, roi du Basan..... 217

II. Remarque sur un point contesté touchant la persécution de Nedjran..... 73

III. Notes sur quelques textes araméens du Corpus..... 224

LOEB (Isidore). La littérature des Pauvres dans la Bible. I. Les Psaumes (*suite et fin*)..... 1 et 161

PERLÈS (J.). Ahron ben Gerson Aboulrabi..... 246

SCHREINER (Martin). Le Kitab al-Mouhâdara wa-l-Moudhâkara de Moïse b. Ezra et ses sources..... 98

NOTES ET MÉLANGES.

BACHER (W.). Une version abrégée de la grammaire de Moïse Kimhi..... 281

KAUFMANN (David). I. Les victimes de la prise d'Ofen, en 1686. 133

II. Lettre de Tobia Cohen (Moschides)..... 140

III. La Synagogue de Mardochée Meisel et Jacob Segré... 143

IV. Léon X et les Juifs de Rome..... 285

V. Notes sur l'histoire des Juifs de Venise..... 289

VI. L'incendie de Salonique du 4 ab 1545..... 293

Digitized by Google

PORGES. Une mischna mal comprise 278
SCHWARZ (Ad.). Même sujet 280

CORRESPONDANCE.

Lettre de M. Michel Mayer 298

BIBLIOGRAPHIE.

LOEB (Isidore). I. Geschichte der Juden, VIIIe volume, 3e édition, par Grætz 146
II. Revue bibliographique 302
Additions et rectifications 318
Table des matières 319

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

Digitized by Google

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE
DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME XX

N° 39

JANVIER-MARS 1890

PARIS
A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER
83 bis, RUE DE LAFAYETTE

Toutes les communications concernant la *Rédaction* et l'*Administration* doivent être adressées à la *Société des Études juives*
17, rue Saint-Georges, Paris

ANDOVER THEOL. SEM. MAY 15 1890

Digitized by Google

La Société des Etudes juives, *voulant assurer aux Rédacteurs de la* Revue *une pleine liberté scientifique, déclare qu'elle n'accepte point la responsabilité des articles publiés et qu'elle la laisse tout entière aux auteurs.*

Digitized by Google

Les collaborateurs de la REVUE *qui désirent un tirage à part de leurs articles sont priés de s'adresser directement à l'imprimeur, M. Cerf, 59, rue Duplessis, Versailles.*

EN VENTE A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

83 *bis*, RUE LAFAYETTE

TABLES DU CALENDRIER JUIF

DEPUIS L'ÈRE CHRÉTIENNE JUSQU'AU XXXe SIÈCLE

AVEC

LA CONCORDANCE DES DATES JUIVES ET DES DATES CHRÉTIENNES

ET UNE MÉTHODE NOUVELLE POUR CALCULER CES TABLES

Par ISIDORE LOEB

PRIX : 10 FRANCS.

Les séances du Conseil auront lieu à huit heures et demie du soir, 44, rue de la Victoire, les jeudis 30 octobre, 27 novembre, 25 décembre 1890.

MM. les Souscripteurs de l'Étranger sont priés d'envoyer, *le plus tôt possible*, le montant de leur cotisation (25 francs) à M. LE TRÉSORIER, 17, rue Saint-Georges, Paris.

PRIX D'ABONNEMENT A LA *REVUE DES ÉTUDES JUIVES*

Un an..... 25 fr.
Prix du numéro..... 7 —

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

REVUE.

LOEB (Isidore). La littérature des Pauvres dans la Bible. I. Les Psaumes (*fin*) 161
HALÉVY (J.). I. Recherches bibliques. XXI. L'histoire de Michée. XXII. Le lit d'Og, roi du Basan 207
II. Notes sur quelques textes araméens du Corpus 224
GRAETZ (H.). Un point de repère dans l'histoire de David 241
PERLES (J.). Ahron ben Gerson Aboulrabi 246
BRANN (M.). Additions à l'autobiographie de Lipman Heller 270

NOTES ET MÉLANGES.

PORGÈS. Une mischna mal comprise 278
SCHWARZ (A.). Même sujet 280
BACHER (W.). Une version abrégée de la grammaire de Moïse Kimhi 281
KAUFMANN (David). I. Léon X et les Juifs de Rome 285
II. Notes sur l'histoire des Juifs de Venise 289
III. L'incendie de Salonique du 4 ab 1545 293

CORRESPONDANCE.

Lettre de M. Michel Mayer 298

BIBLIOGRAPHIE.

LOEB (Isidore). Revue bibliographique 302
Additions et rectifications 318
Table des matières 319

Les séances du Conseil auront lieu à huit heures et demie du soir, 44, rue de la Victoire, les jeudis 29 janvier, 26 février, 26 mars, 30 avril, 28 mai, 25 juin 1891.

MM. les Souscripteurs des départements et de l'Étranger sont priés d'envoyer, *le plus tôt possible*, le montant de leur cotisation (25 francs), à M. LE TRÉSORIER, 17, rue Saint-Georges, Paris.

MM. les Membres de la Société sont prévenus qu'il reste encore à leur disposition quelques exemplaires du **Temple de Jérusalem**, par MM. PERROT et CHIPIEZ, au prix de 50 francs au lieu de 100 francs, et de 100 francs au lieu de 150 francs. Ceux qui voudraient profiter de cette réduction sont priés d'en aviser le Trésorier, 17, rue Saint-Georges, en lui envoyant le montant du prix de l'ouvrage.

VERSAILLES. IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

7930

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google